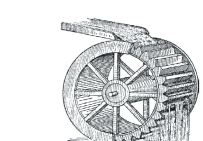
Mao y la Filosofía

Colección
Κόλαφος

Mao y la Filosofía

Notas sobre materialismo dialéctico

Ignacio Libretti



QUALQUELLE

©Ediciones Qual Quelle, 2019
Santiago de Chile

ISBN: 978-956-09150-4-7

Imagen de cubierta:
Detalle afiche *Homenaje 125 años Mao Tse-tung*,
中华人民共和国, diciembre 2018

www.qualquelle.com

CONTENIDOS

• Introducción. La *Charla sobre cuestiones de filosofía* 13

• Capítulo primero. La relación entre marxismo y filosofía desde Marx hasta Stalin 49

1. La muerte de la filosofía 56

a) Tesis sobre Feuerbach 56

b) La ideología alemana 63

2. El desplazamiento desde la filosofía hacia las ciencias 71

a) Miseria de la filosofía 72

b) Introducción general a la crítica de la economía política [1857] 78

c) Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política 85

3. Restauración de la filosofía: el materialismo dialéctico 90

a) Dialéctica de la Naturaleza 90

b) Anti-Dühring 94

c) Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana 103

4. La filosofía como lucha de clases en la teoría 108

a) Materialismo y empiriocriticismo 109

b) Sobre el problema de la dialéctica 120

c) Sobre el significado del materialismo militante 123

5. La institucionalización de la filosofía marxista 126

a) Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico 126

• Capítulo segundo. Las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao 137

1. Segunda Guerra Civil Revolucionaria: ofensiva proletaria 140

a) Acerca de la práctica 143

b) Sobre la contradicción 165

2. Ruptura sino-soviética: defensa del leninismo 181

a) Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo 183

b) ¿De dónde provienen las ideas correctas? 199

3. Problemática interna de las *Cuatro tesis filosóficas* 207

a) Acerca de la práctica y ¿De dónde provienen las ideas correctas? 207

b) Sobre la contradicción y Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo 208

c) Resumen 209

• Conclusión. La práctica filosófica de Mao 211

• Bibliografía 223

a Zeto Bórquez
… ¿Dónde están las tesis?

Introducción. La *Charla sobre cuestiones de filosofía*

> "Un cuadro obrero como yo consagra un profundo sentimiento de clase al partido y al presidente Mao, y posee una cierta experiencia del trabajo práctico. Pero simples sentimientos de clase no pueden sostener la conciencia de la lucha entre las dos líneas, la experiencia del trabajo no puede remplazar al marxismo-leninismo. Si descuido el estudio del marxismo, del leninismo, del pensamiento de Mao Tse-tung, que son la síntesis de la experiencia de las revoluciones china y mundial, cometeré inevitablemente errores de orden empírico.
> Aunque ella refleje en cierta medida la realidad del mundo objetivo, la experiencia directa adquirida en la práctica no deja sino un conocimiento sensible. Lo que ella refleja es todavía superficial, parcial e incompleto".
>
> Pekín-Informa, *Superar el empirismo*

I

El 18 de agosto de 1964, Mao dictó su *Charla sobre cuestiones de filosofía*. En ella sugiere las directrices para transformar la disciplina, respondiendo al siguiente diagnóstico: "la debilidad de la filosofía es que no ha producido filosofía práctica, sino sólo filosofía libresca"[1]. Según Mao, el ejercicio libresco de la filosofía

[1] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", en T. Mao, *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 266.

paraliza su desarrollo al denegar sus vínculos con las prácticas económicas y políticas que la constituyen. Tal condición promueve su degeneración ideológica, convirtiéndola en parte de lo que Althusser denomina "cultura de élite":

> La cultura es la ideología de élite y/o de masas de una sociedad dada. No es la ideología real de las masas (ya que, debido a la oposición entre las clases, existen tendencias diversas en la cultura), sino la ideología que la clase dominante se propone inculcar, directa o indirectamente, a través de la enseñanza u otros medios, y basándose en la discriminación de las masas a las que domina (cultura de élites, cultura para las masas populares). Es una tarea de carácter hegemónico (Gramsci): obtener el consentimiento de las masas mediante la propagación de la ideología (mediante las formas de presentación y de inculcación de la cultura). La ideología dominante siempre es impuesta a las masas en contra de ciertas tendencias de su propia cultura, que no se reconoce ni admite, pero que resiste[2].

La "filosofía libresca" de la que habla Mao está ligada a la cultura de élite que menciona Althusser. Por tanto, practicada así, la filosofía no es más que la reproducción sofisticada de los prejuicios culturales elaborados por la clase dominante –ante el caso, la burguesía– para mantener su hegemonía. En consecuencia, es pura ideología dominante: la ideología de la clase que detenta el poder de Estado[3].

Entre los prejuicios culturales que la filosofía libresca reproduce, destacan dos divisiones. Primero, entre teoría y práctica. Segundo, entre adentro y afuera. Ambas, concebidas

---

[2] Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos (Introducción: filosofía y filosofía espontánea de los científicos) (1967)*, Barcelona: Editorial Laia, 1975, p. 42.

[3] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", en L. Althusser, P. Macherey & É. Balibar, *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires: Ediciones Metropolitanas, 1984, p. 38.

para justificar la organización de las relaciones sociales capitalistas, consecuentes a la división entre trabajo manual y trabajo intelectual con primacía de este último. Rancière precisa:

> Cabe observar que la oposición manual/intelectual, como todas las categorías de la división de lo sensible, no coinciden con la realidad material de las formas de trabajo. El problema no se plantea simplemente en términos de proceso de trabajo, sino en términos de posibilidades de subjetivación de una capacidad. Un trabajo hecho con las manos puede ser reconocido como intelectual y un trabajo de servicio ser tratado como trabajo manual, lo que significa trabajo sin inteligencia. El problema es si la competencia intelectual está siendo reconocida o no[4].

En estas condiciones, la filosofía es obligada a funcionar como *máquina retórica* del poder establecido, perdiendo su espesor teórico. En lugar de dialogar con las prácticas que la constituyen, es convertida en laboratorio de la ideología dominante, plegándose a la lucha de clase burguesa:

> La tarea que le está asignada [por la filosofía] y delegada por la lucha de clases en general, y más directamente por la lucha de clases ideológica, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad. ¿Cómo contribuye a ello? Pues justamente proponiéndose pensar las condiciones teóricas de posibilidad de reducir las contradicciones existentes y, por tanto, de unificar las prácticas sociales y sus ideologías[5].

---

[4] Jacques Rancière & Colectivo Situaciones, "Desarrollar la temporalidad de los momentos de igualdad", en J. Rancière, *La noche de los proletarios, Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010, p. 14.

[5] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 32.

Producto del vínculo entre filosofía libresca e ideología dominante, ejercida así, la filosofía se vuelve reducto del poder burgués, aun cuando la burguesía esté en peligro[6]. Cuando ocurre, la unión entre filosofía libresca e ideología dominante hace las de reserva del poder burgués, transformándose en una fuente a la cual recurrir cuando la coyuntura sea favorable[7]. Aunque provisoriamente dominada, la ideología burguesa puede sobrevivir mientras exista filosofía libresca que la resguarde. Ello, debido a las proyecciones políticas que ofrecen las divisiones entre teoría/práctica y adentro/afuera.

Para disipar esta amenaza, vigente en China durante la Nueva Democracia, Mao propuso ligar el ejercicio filosófico a la lucha de clases[8], quebrando la unión entre filosofía libresca e ideología burguesa. Según el autor, "sólo cuando hay lucha de clases puede haber filosofía. Es una pérdida de tiempo ocuparse

---

[6] Por ejemplo, durante el periodo final de la Nueva Democracia en China.

[7] "Convengamos en llamar coyuntura al sistema de las instancias en tanto que pensable según el recorrido prescrito por las jerarquías móviles de las eficacias. La coyuntura es antes que nada la determinación de la instancia dominante, cuya localización fija el punto-de-partida del análisis racional del todo". Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", en A. Badiou & L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972, p. 24.

[8] Para entender las peculiaridades de la definición marxista de la lucha de clases, recomendamos: Carlos Marx, "Carta a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852", en C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, t. II, p. 481. Allí Marx aclara que la noción de lucha de clases existía mucho antes de su obra, pero en ella es donde juega un rol central, al punto de convertirse en la fuerza motriz de la historia. De ese modo, inscribe la lucha de clases en la infraestructura económica de cada formación social, identificándola con las clases que la componen. En lo sucesivo, trataremos el concepto en estos términos.

de la epistemología separada de la práctica"[9]. De no incorporarse activamente en ella, la filosofía seguirá replicando sus vicios librescos, diluyéndose en los resabios de las ideologías feudales y burguesas que marcaron la historia de la nación previo al triunfo de la Revolución Popular China. Por tanto, a su entender, la filosofía solamente podrá sobrevivir *como tal*, sin tergiversaciones de ningún tipo –ni siquiera izquierdistas–, incorporándose en la lucha de clases. En su contexto, esto significaba responder afirmativamente a las exigencias políticas chinas bajo la siguiente consigna: "servir al pueblo"[10]. O sea, proscribir la voluntad de "progreso profesional"[11].

Teniendo en cuenta que, en esos años, China estaba en pleno proceso revolucionario –con todos los excesos que eso implica–, no es de sorprender que las disciplinas teóricas fueran cuestionadas por la nueva clase a cargo del Estado. Para entonces, nada ni nadie tenía garantizada su existencia; mucho menos, su vigencia. Por esa razón, consideramos pertinente subrayar el gesto de reivindicación filosófica que realizó Mao, aun cuando lo hiciera desde perspectivas sumamente críticas. En lugar de clausurar la disciplina con pretexto en sus vicios librescos, se esforzó por incorporarla en la causa popular a través de su transformación. Eso explica el rol que jugó el concepto de lucha de clases en la formulación del problema. Hasta aquí, la propuesta filosófica que dictó Mao aquel 18 de agosto de 1964.

---

[9] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 241.

[10] Mao Tse-tung, "Servir al pueblo", en T. Mao, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968, t. III, p. 177.

[11] Charles Bettelheim, *Revolución cultural y organización industrial en China*, Buenos Aires/ Madrid: Siglo XXI, 1976, p. 19.

II

Sin embargo, sería ingenuo pensar que la filosofía no participa *de por sí* en la lucha de clases. Más todavía creer que, por el solo hecho de "distanciarse" de ella, quedaría exenta de sus efectos. Debido a sus articulaciones con las demás prácticas sociales[12], la filosofía siempre está inmersa en la lucha de clases. El que pueda degenerar en ideología dominante cuando evita intervenir "directamente"en ella, lo demuestra. Por más libresca que parezca, toda filosofía responde a intereses coyunturales; intereses que, como tales, poseen consecuencias políticas específicas. Lo anterior, independiente de la voluntad filosófica de turno. Aunque lo intente, no puede abstraerse de los conflictos que la circundan, puesto que ellos la informan. De hecho, el propio gesto de alejamiento coyuntural da cuenta de los efectos que posee la lucha de clases en su desarrollo.

Mao sabía que la filosofía es, de por sí, un producto de la lucha de clases. Como tal, resulta indispensable para el desarrollo de cualquier estrategia política que busque transformar la realidad. Eso explica sus esfuerzos por fundar una dialéctica materialista a la altura de la situación histórica, superando los resabios mecanicistas de la Segunda Internacional[13]. Por lo tanto, cuando protesta contra el ejercicio libresco de la filosofía, no lo hace para suplirla por una supuesta"práctica empírica"– tesis característica de las desviaciones ultraizquierdistas a las que

[12] Por "prácticas sociales" comprendemos la unidad compleja de las diferentes prácticas existentes en una formación social determinada, incluyendo las teóricas (científicas, filosóficas, etcétera). Al respecto, ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 1968, pp. 136 y 137.

[13] Sus principales trabajos en la materia lo ejemplifican. Remitimos a Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1966.

siempre se opuso[14]–, sino más bien para rectificar los hábitos burgueses de los filósofos chinos. Eso explica sus reparos hacia la formación universitaria: "la manera en que en la actualidad se la trata [a la filosofía] en las universidades no es buena, pasando de un libro a otro, de un concepto a otro. ¿Cómo va a salir la filosofía de los libros?"[15]. Su conflicto no es con la filosofía en sí misma: es con las desviaciones *teoricistas* que deniegan sus vínculos con las demás prácticas sociales. Ello nos permite afirmar que la crítica de Mao apunta contra una representación específica de la filosofía, dominante entre los profesores y estudiantes chinos hasta 1964:

> Los que se dedican a la filosofía creen que la filosofía es lo primero. La opresión oprime a los oprimidos, mientras que los oprimidos necesitan defenderse y tratar de encontrar una vía de salida antes de empezar a buscar una filosofía. Sólo cuando se partió de aquí surgió el marxismo-leninismo, y se descubrió la filosofía[16].

---

[14] Al respecto, recomendamos consultar Charles Bettelheim, *Revolución cultural y organización industrial en China*, op. cit., pp. 123-153. Allí el autor muestra cómo las tendencias ultraizquierdistas chinas, encabezadas por Lin Piao, utilizaron la Gran Revolución Cultural Proletaria de China para promover ideas anti-intelectualistas que denegaban el rol que corresponde a la teoría en el desarrollo económico y político de la nación, argumentando que las masas no necesitan más que sus conocimientos empíricos para triunfar.

[15] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit, p. 241. Traducción levemente modificada.

[16] Ibíd., p. 242. Sugerimos retener lo siguiente: "sólo cuando se partió de aquí [de la lucha de clases] surgió el marxismo-leninismo, y se descubrió la filosofía". Con ello Mao da cuenta del carácter político del encuentro entre marxismo y filosofía, consecuencia teórica de la lucha de clases.

Como podemos notar, Mao está descalificando la recepción filosófica del marxismo-leninismo en China; particularmente, del materialismo dialéctico. En lugar de leerlo a la luz de la lucha de clases, se lo estudiaba como "palabra sacra", desligándoselo de las prácticas sociales que marcaron su desarrollo. De esa forma, el materialismo dialéctico es reducido a un conjunto de categorías estandarizadas. Para entonces, tal interpretación libresca del materialismo dialéctico era dominante en la Unión Soviética[17], país con el cual China rompió relaciones políticas en 1963.

En resumen, Mao denomina "filosofía libresca" a la denegación ideológica de los vínculos entre la filosofía y las demás prácticas sociales. En esta lógica, la práctica filosófica consiste en la repetición de citas canónicas –incluyendo las marxistas–, quedando reducida a "historia de la filosofía". Practicada así, la disciplina pierde su riqueza problemática[18]. Tal empobrecimiento implica la ficcionalización del texto, y con ello, la representación "bibliográfica" de su terreno. En cuyo caso, la filosofía es leída como "palabra revelada", desprovista de complejidad. De modo que, a nuestro entender, la filosofía libresca de la que habla Mao es afín a la definición "fonológica" –por tanto, *teológica*– del libro, donde el significado preexiste al contenido expuesto en él. Al respecto, Derrida precisa:

> La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser

[17] El mejor ejemplo de esto lo encontramos en M.M. Rosental y G.M. Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*, México D.F.: Editorial Grijalbo, 1960.

[18] En lo sucesivo, comprendemos la categoría de "problemática" como el sistema de preguntas que definen un campo teórico específico en su existencia dada y posible. Al respecto, ver Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2015, p. 45.

> lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura[19].

Aunque por vías diferentes, en este punto rastreamos algunas similitudes significativas entre la crítica hacia la filosofía libresca en Mao y la desconstrucción en Derrida. Ambos sondean la historicidad de cada filosofía, ya sea transparentando sus articulaciones sociales (Mao) o mostrando sus huellas escriturales (Derrida). Los dos critican la *sustancialización* del discurso filosófico, promoviendo desplazamientos teóricos indispensables para concebir las operaciones textuales en juego. Derrida agrega:

> Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico[20].

Tanto Mao como Derrida enfrentaron lo que podríamos llamar el "dogmatismo del Libro": abstracción de las articulaciones sociales e históricas de todo discurso teórico mediante la afirmación de su transparencia. Como tal, el dogmatismo del Libro obstruye el desarrollo de la filosofía al impedir la medición de sus propuestas.

---

[19] Jacques Derrida, *De la gramatología*, México D.F.: Siglo XXI, 1998, p. 25. Advertimos que nuestro recurso a Derrida busca abrir un enfoque que, por sus características, cruza las problemáticas del autor y Mao, sin reducirlas ni identificarlas entre sí. Por tanto, corresponde a los primeros pasos de una investigación de mayor aliento que recién comienza.

[20] Ibíd., p. 91.

Estas últimas, correspondientes a las Tesis que ofrece para enfrentar los problemas científicos y políticos de cada época:

> La filosofía enuncia Tesis que conciernen efectivamente a la mayoría de los puntos cruciales de los problemas considerados «totales». Pero como la filosofía no es una ciencia, ni la ciencia del todo, no da ninguna solución a esos problemas. La filosofía interviene de otro modo: enunciando Tesis que contribuyan a desbrozar el camino para un correcto planteamiento de esos problemas[21].

Al instituir la revelación como canon de lectura, el dogmatismo del Libro intenta suprimir al dogmatismo filosófico[22], rechazando cualquier textualidad que busque probar las tesis filosóficas en otras prácticas sociales. De ese modo, la pliega al campo de la ideología dominante, convirtiéndola en"alta cultura"[23]. En consecuencia, la filosofía se vuelve hostil hacia las prácticas sociales que ejercen las masas populares. Por eso Mao creía que la filosofía libresca, entendida en los términos recién expuestos –con todas las reservas que puedan generar–, se había convertido en bastión de la ideología burguesa durante la Nueva Democracia. De ahí la necesidad de transformarla, permitiéndole sobrevivir en tanto herramienta al servicio de los intereses *estratégicos* de la revolución; o sea, con miras al desarrollo económico y político de largo plazo. Por tanto, la

---

[21] Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., p. 23.

[22] "Llamo dogmática a toda definición que se presenta en forma de Tesis. Y añado: «las proposiciones filosóficas son Tesis», es decir, proposiciones dogmáticas". Ibíd., p. 13.

[23] Acerca de las ideologías elaboradas para sectores particulares de cada formación social, recomendamos Dominique Lecourt, *Lysenko. Historia real de una «ciencia proletaria»*, Barcelona: Editorial Laia, 1978, pp. 131 y ss. Allí el autor explica cómo el "lisenkismo" fue una ideología elaborada específicamente para intelectuales, diferente a la ideología del "hombre nuevo" concebida para el proletariado.

propuesta de Mao no busca que la filosofía participe en la lucha de clases –cuestión que, como vemos, realiza inevitablemente–, sino que lo haga en un tipo específico de lucha de clases: *la proletaria*.

III

Producto de la tendencia histórica que dominó el desarrollo de la lucha de clases luego de la Revolución Francesa, ya desde finales del siglo XIX solamente el proletariado requería de filosofía *propiamente dicha* –no en tanto ideología– para impulsar su proyecto político: una sociedad sin clases llamada "comunismo". En rigor, la burguesía renunció a ella cuando se convirtió en la nueva clase dominante de Europa. Por ese motivo, la tradición filosófica ilustrada quedó enfrascada en la universidad, perdiendo el vigor político que tuvo en el siglo XVIII. El corolario filosófico de dicha tendencia histórica fue la degeneración ideológica de la filosofía. Esto provocó el desarrollo de una práctica filosófica que no pesa la influencia que ejercen las demás prácticas sociales sobre ella, escudándose en lo que Althusser denomina "objetos filosóficos":

> La filosofía tiene sus objetos en ella misma, y trabaja sobre ellos continuamente, los modifica, los retoma, no puede prescindir de ellos, porque tales objetos filosóficos (que no son más que el objeto de la filosofía) son los medios a través de los cuales ésta alcanza los objetivos de su misión: imponer a las prácticas filosóficas y a las ideas sociales que figuran en su sistema, la deformación impuesta por el orden determinado de ese sistema[24].

[24] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 23.

Según el autor, a través de los objetos filosóficos, la filosofía deniega sus vínculos con las demás prácticas sociales, asegurándose un espacio autónomo; libre de cualquier influencia exterior. Por tanto, desconoce la lucha de clases. Entre ellos, el principal objeto filosófico es la teoría del conocimiento:

> […] la teoría del conocimiento es uno de esos objetos de la filosofía que no pertenece más que a la filosofía y a propósito del cual los filósofos pueden enfrentarse, desde el momento en que con este objeto estamos en el corazón de lo que constituye lo propio de la filosofía, los objetos que son suyos y sólo de ella y en los que se juega todo el destino de su actividad[25].

A juicio de Mao, lo anterior era observable en los filósofos chinos. Por esa razón, para corregirlo, propuso la proletarización de los intelectuales: su incorporación activa en la lucha de clase popular, donde aprenderán todo aquello que las citas no pueden enseñarles. Para concretarlo, Mao sugirió que los estudiantes y funcionarios ligados a las "humanidades" pasaran una temporada de cinco meses trabajando en el campo o en las fábricas:

> Los estudiantes universitarios deberían comenzar por pasarse por el campo este invierno: me refiero a los de humanidades. Los estudiantes de ciencias naturales no deberían moverse por el momento, aunque podemos llevarlos allá durante una temporada o dos. Todos los que estudian humanidades –historia, economía política, literatura, derecho–, todos ellos, deben ir. Catedráticos, profesores asistentes, personal administrativo y estudiantes, todos ellos deberían ir por allá, durante un período limitado de cinco meses. Si se van a pasar cinco meses en el campo, o cinco meses en las fábricas, adquirirán un conocimiento perceptivo. Los caballos, las vacas,

[25] Ibíd., pp. 23-24.

> las ovejas, las variedades de mijo: todos pueden ver estas cosas. Sin van en invierno, no verán la siega, pero al menos podrán ver la tierra y a las personas. Obtener alguna experiencia de la lucha de clases: a eso es a lo que yo llamo una universidad[26].

Con esta propuesta, Mao busca superar la concepción burguesa de la formación universitaria, centrándola en sus articulaciones con las demás prácticas sociales. En estos términos, los filósofos pueden medir sus tesis en las áreas correspondientes, en lugar de adaptarlas a las citas canónicas. La proletarización de los intelectuales en Mao equivale al enfrentamiento del dogmatismo del Libro a través del texto. Este último, entendido como aquel entramado social e histórico complejo que sostiene a las fuentes.

Para Mao, la proscripción del ejercicio libresco de la filosofía, principal responsable de su estancamiento en occidente y en China, se volvió tarea urgente debido al rol que desempeña en la teoría marxista. Lo anterior, a través del materialismo dialéctico. Para que el marxismo siga siendo una ciencia, necesita de una filosofía que resguarde su cientificidad. Por tanto, aquello en juego en la transformación de la filosofía es el porvenir del marxismo. De ahí la urgencia de Mao por intervenirla; aun cuando lo hiciera en términos peyorativos. Se trata del *gesto leninista* de la curvatura del bastón: presionar la desviación en sentido contrario para enderezarla[27]. En rigor,

---

[26] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 242-243.

[27] Al respecto, ver V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1935. En ese texto, Lenin combate al espontaneísmo izquierdista, dominante en Rusia durante esos años, mediante la formulación de la teoría del "Partido de Revolucionarios Profesionales": un destacamento de vanguardia que trabaja ininterrumpidamente por la revolución proletaria. Dicha teoría buscaba ordenar el caos imperante en la izquierda rusa, planteando el debate sobre la necesidad de una estructura político-

si el objetivo de Mao fuera matar la filosofía, reemplazándola por la práctica política empírica, hubiera adherido al proceso de degeneración ideológica en curso, procurando empujarlo "hacia la izquierda" mediante decretos estatales. Pero en su lugar, tenemos la *Charla sobre cuestiones de filosofía*: un texto que, como los de 1937 –*Acerca de la práctica y Sobre la contradicción*–, 1957 –*Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*– y 1963–*¿De dónde provienen las ideas correctas?*–, trajo consigo una apuesta política por la filosofía, asignándole una función estratégica en la producción teórica revolucionaria.

Aunque parezca rudimentaria, la *Charla sobre cuestiones de filosofía* ofrece una tesis clave para refundar la filosofía acorde al diagnóstico de Mao: la definición de la lucha de clases como su nuevo *punto de partida*. Ya no se trata solamente del reconocimiento de su influencia sobre la disciplina –asunto que, para el autor, está fuera de duda–, sino del establecimiento de la práctica filosófica en función de ella, por tanto, de un completo desplazamiento problemático. Así como el adjetivo "libresco" respecto a la filosofía en China durante la Nueva Democracia obedeció a lo que llamamos un "gesto leninista" –la curvatura del bastón en sentido contrario a su desviación para enderezarlo–, este desplazamiento posicional hacia la lucha de clases constituyó una acción que podríamos llamar un *gesto marxista*: asignarle un lugar central a este concepto, y con ello, transformar la disciplina acorde a las nuevas disposiciones teóricas que prescribe[28]. Dada la coherencia entre ambos gestos

militar fuerte y centralizada que enfrentara los embates de la represión zarista sin abandonar las disputas coyunturales. En ese sentido, Lenin va de un extremo al otro, utilizando la *idealidad* de su forma-Partido como norma para rectificar las falencias observadas. De ahí el gesto propiamente leninista de la curvatura del bastón: para enderezar una desviación, hay que presionarla en sentido contrario.

[28] Tal gesto marxista fue, en rigor, el que hizo posible el surgimiento de la ciencia de la Historia. Aunque lo trataremos más adelante, desde ya

y la teoría que los mueve, podemos decir que en ellos opera vivamente la filiación marxista-leninista de Mao en filosofía. O sea, la continuidad –con todas las variaciones necesarias para lograr que la emulación no sea simple imitación– de la doctrina, en circunstancias diferentes a las que enfrentaron sus predecesores[29].

Para materializar este desplazamiento hacia la lucha de clases en filosofía, Mao sugiere un gesto complementario al de la proletarización de los filósofos: ceñir la lectura a las demandas concretas de la práctica en la cual se está inmerso. Según el autor, "hay una gran diferencia entre leer debido a las necesidades de nuestras luchas actuales y leer sin un propósito"[30]. Por tanto, una lectura adecuada a este nuevo punto de partida será definida por la utilidad social a la cual responde. Aquí es donde mejor rastreamos el objetivo exacto al que apunta la crítica de Mao. Lo anterior, producto de la arbitrariedad de la distinción.

Considerando la permanencia ininterrumpida de la lucha de clases en las formaciones sociales de clase, cabe preguntarnos si acaso es posible leer "sin un propósito". La pregunta es todavía más pertinente si la planteamos de forma genérica: ¿es posible hacer *algo*, cualquier cosa, sin un propósito, cuando esa acción necesariamente obedecerá y tendrá efectos en la lucha de clases? Creemos que la respuesta es clara: *no es posible*. No lo es, pues

---

remitimos a Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1970, p. 10.

[29] Hacemos esta salvedad para disipar la tentación de interpretar esta intervención filosófica de Mao por fuera de la tradición marxista-leninista; cuestión que, entre otros autores, realizó Jacques Rancière en *La lección de Althusser* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014). A lo largo de este trabajo, trataremos los puntos de continuidad y diferencia de Mao respecto a Marx, Engels, Lenin y Stalin, esclareciendo la correspondencia problemática que los une.

[30] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 255.

el propósito de toda acción se impone con independencia del sujeto que la realiza. Lo anterior, debido a sus repercusiones en las diversas prácticas sociales con las cuales se articula. Dicho sujeto *accionador* –esta palabra lo dice todo– no es más que el agente de un proceso que lo excede, en el cual participa únicamente por causa de la historicidad que lo precede. Visto así, por más inútil que parezca, una acción siempre cumplirá una función específica, sin que importe la intención de su ejecutor. Por tanto, necesariamente estará inmersa en la lucha de clases. Mientras existan clases, nada puede situarse por fuera de ellas. Esto es algo que Mao sabía desde hacía mucho tiempo. Prueba de lo anterior es su reflexión acerca del amor en el Foro de Yenán de 1942: "en una sociedad de clases no puede haber más que amor de clase"[31]. Todo indica que, en este punto, el autor utiliza esta distinción como plataforma.

Sinceremos posiciones. Cuando Mao critica la lectura "sin propósito", busca impugnar a la institucionalidad filosófica china; institucionalidad que, aun en plena revolución, insistía en conservar la división del trabajo que separaba al intelectual del proletario. A nivel universitario, esto se traducía en una formación curricular que excluía el contacto directo con las masas, encerrando a los estudiantes en aulas donde las únicas fuentes válidas eran las citas canónicas. Ante el caso, lo anterior era sinónimo de represión teórica. Lejos de contribuir al desarrollo de la filosofía, dicha formación la paraliza, empobreciendo sus contenidos. En ese estado, la disciplina queda suspendida en sus lugares comunes. Teniendo en cuenta el momento histórico chino, dicha formación era un verdadero desperdicio de oportunidades para el enriquecimiento teórico.

[31] Mao Tse-tung, "Intervenciones en el Foro de Yenán sobre Arte y Literatura", en T. Mao, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, op. cit., t. III, p. 72.

Para Mao, "leer debido a las necesidades de nuestras luchas actuales" equivale a revolucionar la institucionalidad filosófica en su conjunto, transparentando los vínculos entre la producción conceptual y el desarrollo histórico de la lucha de clases. Dicha tesis del autor sobre la lectura recoge las enseñanzas marxistas fundamentales en torno a la abolición de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual, empleando el modelo educativo politécnico para lograrlo[32]. En la educación politécnica, no solo cuentan los libros canónicos –incluidos los marxistas–, sino también las prácticas sociales circundantes a las hipótesis. Junto a la división entre los trabajos manual e intelectual, este modelo educativo también subvierte la división enciclopedista de los saberes, promoviendo el desarrollo de nuevas relaciones conceptuales[33].

Dicha transformación de la lectura filosófica implica sustituir al Libro por el texto: el paso desde la revelación teleológica de la palabra al entramado de sus fuentes. De esa forma, la disciplina completa es revolucionada. Aquel era el objetivo que movía al tránsito desde el ejercicio libresco a la lucha de clase proletaria en filosofía.

---

[32] Al respecto, ver Carlos Marx, "Crítica al Programa de Gotha", en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, t. II, p. 17.

[33] En este punto consideramos pertinente una breve aclaración. Aquello que llamamos "subversión de la división enciclopedista de los saberes" es diferente a la "interdisciplinariedad". Esta última supone la preservación de la división anterior –ciencias, filosofía, arte, etcétera–, pero tratada de forma opuesta: a través de "mesas redondas de especialistas" en cada materia. En ese sentido, la interdisciplinariedad sintomatiza la transformación del humanismo en tecnocracia. Por el contrario, lo que Mao busca es liberar a las problemáticas de sus compromisos disciplinares, fomentando un desarrollo acorde a los desafíos prácticos y conceptuales que enfrenten. Sobre las aporías de la interdisciplinariedad, recomendamos consultar Louis Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, op. cit., pp. 33-36.

Consideramos que, en el paso del Libro al texto, el paralelo entre Mao y Derrida aparece nuevamente. Sobre todo, respecto a la crítica de la linealidad. Esta última supone la homogeneización de la trama histórica, plegándola al tiempo de una contradicción simple, expresiva, que no reconoce complejidad estructural alguna. Como observara Derrida, la linealidad del lenguaje va acompañada del concepto vulgar y mundano de temporalidad, determinante de toda ontología desde Platón hasta Hegel[34]. El Libro es indisociable de esta homogenización, siendo la cita, el reducto de su reproducción mnemotécnica. De ahí la necesidad de criticarla para revolucionar la filosofía. "El fin de la escritura lineal es el fin del libro, incluso si en la actualidad es todavía bajo la forma que se dejan envolver, bien que mal, las nuevas escrituras, ya sean literarias o teóricas"[35].

En este punto, lectura y escritura resultan equivalentes, dando muestras de solidaridad. Derrida constata lo anterior en los siguientes términos: "puesto que comenzamos a escribir, a escribir de otra manera, debemos leer de otra manera"[36]. Superada la linealidad en los términos antes descritos, la filosofía puede incorporarse activamente en la lucha de clase proletaria, haciéndose una con las demás prácticas revolucionarias.

Por su parte, para Mao, la *inscripción* histórica, similar al concepto de huella en Derrida[37], resulta observable cuando el análisis comienza desde la lucha de clases: "al estudiar historia, a menos que parta del punto de vista de la lucha de clases, uno queda confuso. Las cosas sólo pueden analizarse claramente recurriendo al análisis de clase"[38]. Lejos de ser una reducción

---

[34] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 114.
[35] Ibíd., pp. 115-116.
[36] Ibíd., p. 116.
[37] Ibíd., pp. 86 y ss.
[38] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 259.

propagandística, lo aquí anunciado es el contenido del grabado, surco, relieve o superficie que nombra Derrida cuando define la escritura como algo más que palabras. Para este último, la escritura

> Crea el sentido consignándolo, confiándolo a un grabado, a un surco, a un relieve, a una superficie que se pretende que sea transmisible hasta el infinito. No es que se pretenda eso siempre, ni que se haya pretendido siempre; y la escritura como origen de la historicidad pura, de la tradicionalidad pura, es sólo el telos de una historia de la escritura, cuya filosofía permanecerá siempre en el futuro[39].

Por ese motivo, la escritura es donde encontramos las marcas de historicidad, y con ellas –cuando se trata de formaciones sociales de clase–, de la lucha de clases.

Aunque no lo explicite, comprendida en los términos que propone Derrida, para Mao la transformación de la filosofía equivale a la *transformación de la escritura*, siendo la rectificación de la lectura el primer paso. Esto implica identificar la escritura con la lectura, entendiendo a esta última como adelanto de la primera en los términos de Macherey:

> Lectura materialista, lectura de izquierdas, significa también, y en primer lugar, una lectura dialéctica, no una lectura que conserva, sino una lectura que transforma; no una lectura que reconoce un hecho olvidado o escondido y se queda con él, sino una lectura que produce nuevas tesis, imposibles, impensables antes de que hayan sido explícitamente formuladas[40].

---

[39] Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, p. 23.

[40] Pierre Macherey, "La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias", en L. Althusser, P. Macherey & É. Balibar, *Filosofía y cambio social*, Argentina: Ediciones Metropolitanas, 1984, p. 71.

Dicha lectura transformadora que anuncia Macherey es similar a la "huelga general" de la que habla Derrida en otro lugar, donde la filosofía desafía al ordenamiento estatal mediante la producción de lecturas que exceden sus prescripciones:

> […] hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanece ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con mayúscula, en el estado de lectura posible[41].

No obstante, en honor a la complejidad del problema, cabe realizar algunas precisiones. El parentesco entre la definición de escritura en Derrida y de la lucha de clases en Mao no significa que sean equivalentes. Identificarlas implica desconocer sus respectivas particularidades. La escritura está ligada a la lucha de clases solo en las formaciones sociales de clase, por tanto, es anterior a ellas. Como dijera Engels, no siempre ha existido la lucha de clases. De hecho, surgió en paralelo a la monogamia: "el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino"[42].

Teniendo en cuenta que la lucha de clases y las clases sociales son equivalentes[43], suponiendo que la escritura fuera responsable del antagonismo entre hombre y mujer, podríamos atribuirle el comienzo de la lucha de clases. En estos términos,

---

[41] Jacques Derrida, *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid: Editorial Tecnos, 1997, p. 96.

[42] Federico Engels, *El origen de la familia, propiedad privada y Estado*, Madrid: Editorial Sarpe, 1983, p. 124.

[43] Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974, p. 34.

la lucha de clases quedaría definida como efecto de la escritura. Sin embargo, hacerlo ignora el rol fundacional que desempeña en las formaciones sociales de clases, haciéndonos creer que la lucha de clases es una escritura entre otras[44].

Creemos que el parentesco entre escritura y lucha de clases es justo mientras conserve sus respectivas diferencias. En el caso de Derrida, la escritura está ligada a la difer*a*ncia: "el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repetición en general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias"[45]. Por tanto, su problemática es trascendental; tiene que ver con el pensamiento de la huella en la archi-escritura. En ese sentido, su relación con la lucha de clases es coherente solo en las formaciones sociales de clases, donde actúa cuando la escritura así lo dispone:

> Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posible y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo[46].

Por su parte, la lucha de clases solo puede relacionarse con la escritura en términos coyunturales, comprendiéndola a partir

---

[44] Teorías como el "feminismo interseccional" siguen esta línea. Un ejemplo: Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, Madrid: Ediciones Akal, 2005.

[45] Jacques Derrida. "La différance", en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, pp. 47-48.

[46] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., pp. 32-33.

de sus manifestaciones plurales en las instancias económica, política e ideológica de cada formación social. Por tanto, en los márgenes históricos abiertos por el desarrollo desigual de las contradicciones, determinadas en última instancia por la economía. De ahí que la lucha de clases resista cualquier reducción trascendental, aunque sea diferenciadora.

Debido al rol que desempeña la lucha de clases en la complexión de la filosofía, para Mao resulta inconcebible que no sea ella quien oriente su práctica desde un comienzo. Si la lucha de clases es la principal responsable de sus marcas disciplinares, el deber de los filósofos es convertirla en su concepto clave; como tal, en su punto de partida. Eso explica interpelaciones como la siguiente: "si no os dedicáis a la lucha de clases, entonces, ¿cuál es esa filosofía a la que os dedicáis?"[47]. Esta afirmación es imprecisa en la medida en que, como vimos, es imposible renunciar a la lucha de clases. Sin embargo, a esta altura, debemos considerar que el discurso de Mao supone la definición de la lucha de clases como "lucha de clase proletaria": posiciones y prácticas elaboradas en función de la dictadura del proletariado, en abierta oposición a la reacción burguesa. Teniendo en cuenta que la burguesía solo utiliza la filosofía para generar ideología dominante, la posibilidad de su desarrollo teórico *como tal* quedó en manos del proletariado. Por tanto, siguiendo esa lógica, solo adhiriendo a su causa política habrá filosofía. De ahí la respuesta que impone la pregunta de Mao: sin incorporarse en la lucha de clase proletaria, es imposible hacer filosofía. Althusser agrega: "la lucha de clases es, por lo tanto, «el eslabón decisivo», no sólo en la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, sino también en la teoría, en la ciencia y en la filosofía marxista "[48].

---

[47] Mao Tse-tung,"Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 246.

[48] Louis Althusser, "Marxismo y lucha de clases", en L. Althusser, *Posiciones*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1977, p. 63.

IV

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que, en la *Charla sobre cuestiones de filosofía*, Mao sugiere una tesis en la cual Derrida insistirá: *el afuera es el adentro*. Para Mao, todo lo que ocurre en filosofía viene precedido por los acontecimientos científicos y políticos que guían el desarrollo histórico de la lucha de clases. La filosofía es la intersección teórica virtual de las prácticas sociales que la determinan. Vista así, la interioridad filosófica equivale a los movimientos categoriales que produce la asimilación de su exterioridad; o sea, los desajustes filosóficos existentes entre las prácticas científicas y políticas que marcan su historicidad, sobre las cuales actúa reactivamente. A nuestro juicio, dichos desajustes dialogan con el despliegue de la huella en los términos que la define Derrida, como apertura del campo disciplinar, traduciéndose en las marcas de la escritura filosófica.

Según Derrida, "no puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal, y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos"[49]. Por tanto, la huella no es huella de un origen simple, causal, sino de una proliferación compleja. La desigualdad es parte de su inscripción; cuestión similar a la contradicción en Mao[50]. La pregunta por la historicidad de la huella en las formaciones sociales de clase vincula su emergencia con la lucha de clases, entendiendo a esta última como "la fuerza motriz de la historia"[51]. Vista así, la huella –y todo lo que ella arrastra– se

---

[49] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 61.

[50] Aunque le dedicamos un apartado completo en el segundo capítulo, desde ya remitimos a Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 27-86.

[51] Al respecto, ver Carlos Marx & Federico Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en C. Marx & F. Engels,*Obras Escogidas en dos tomos*, op. cit., t. I., pp. 13-55.

despliega en tanto *proceso de fuerzas*, difuminando la frontera entre adentro y afuera. Para Derrida, "el afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente"[52]. Por tanto, en la huella sondeamos la escritura filosófica, y con ella –al menos en las formaciones sociales de clase–, la lucha de clases que la marcó.

Lo anterior explica por qué la filosofía es parte de la lucha de clases, aunque intente denegarla. Como su escritura es correlativa al despliegue de la huella, la apertura de su campo disciplinar está marcada por el proceso de fuerzas en que se inscribe la historicidad. En consecuencia, el nuevo punto de partida que sugiere Mao para la filosofía es sinónimo de aquello a lo que, necesariamente, responderá durante su desarrollo, dando muestras de la coherencia disciplinar de su proposición. Para que haya filosofía, debe haber escritura. En las formaciones sociales de clase, esto significa lucha de clases. Aquí, la huella se traduce en que la escritura filosófica estará necesariamente marcada por la lucha de clases. Por tanto, a tono con Derrida, lo que Mao muestra son los límites de la división adentro/afuera, apuntando los vínculos entre escritura y lucha de clases.

Teniendo en cuenta la relación entre adentro y afuera en la cual se asienta la filosofía, su ejercicio exige un movimiento *parergonal*[53] que permita conectar las marcas de su interioridad con los sucesos históricos exteriores, asumiendo que entre ambos existe solidaridad. Esto último implica que la traducción

---

[52] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 46.

[53] Esta categoría la comprendemos en los términos que lo hizo Derrida en *La verdad en pintura*: "ni obra (*ergon*), ni fuera de obra, ni adentro ni afuera, ni arriba ni abajo, el pérergon desconcierta toda oposición pero no permanece indeterminado y da lugar a la obra. Ya no está solamente en ella". Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 23.

filosófica de los hechos nunca es transparente, ni muchos menos pasiva. La filosofía no funciona por decretos. Su historicidad dispone los modos en que se relaciona con las demás prácticas sociales. Eso explica la necesidad teórica del movimiento parergonal para hacer filosofía: reconocer la existencia real de su interioridad con respecto a una exterioridad que le es inherente. En este punto, la reducción de la filosofía a ideología, propia del marxismo en el periodo de su fundación[54], resulta inconcebible. Ella está dotada de una materialidad de la cual debemos hacernos cargo, aun cuando sus límites sean difusos.

El movimiento parergonal en filosofía trae consigo la cancelación de la inercia libresca. De ese modo, contribuye a combatir el dogmatismo del Libro sin caer en ningún tipo de revisionismo que atente contra la disciplina –por ejemplo, la sociología–. Reconociendo la existencia de su campo teórico propio –cifrado por su virtualidad–, el movimiento parergonal en filosofía establece al análisis de las prácticas sociales con las cuales dialoga como imperativo para su ejercicio, renovando el ímpetu por retomar su labor conceptual. Entre dichas prácticas, destacan las científicas y las políticas, sus dos puntos nodales[55].

---

[54] Al respecto, ver Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, Montevideo-Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos-Ediciones Grijalbo, 1974. Dedicamos un apartado en el primer capítulo a este problema.

[55] Al respecto, ver, Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", en L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 143. A lo largo del texto volveremos sobre este problema.

V

La transformación de la filosofía a través del establecimiento de la lucha de clases como su nuevo punto de partida, en oposición al ejercicio "libresco" –dominado por una concepción teleológica de la lectura que Derrida resume en su crítica a la definición del Libro[56]–, hizo que Mao reconsiderara los problemas filosóficos que nutrían el debate teórico chino desde perspectivas políticas. Lo anterior, en una coyuntura marcada por la discusión en torno al porvenir histórico de la Nueva Democracia. Al respecto, la posición de Mao fue bastante clara: la Nueva Democracia debía ceder su lugar a la dictadura del proletariado, pues mantenerla reforzaba las posiciones capitalistas en China:

> Consolidar la Nueva Democracia, y seguir consolidándola para siempre, es favorecer el capitalismo. La Nueva Democracia es una revolución democrático-burguesa bajo el liderazgo del proletariado. Afecta solamente a los terratenientes y a la burguesía compradora, en absoluto a la burguesía nacional. Dividir la tierra y entregársela a los campesinos es transformar la propiedad de los terratenientes feudales en la propiedad individual de los campesinos, y esto sigue manteniéndose dentro de los límites de la revolución burguesa. Dividir la tierra no tiene nada de extraordinario: Mac Arthur lo hizo en el Japón. También Napoleón dividió la tierra. La reforma agraria no puede abolir el capitalismo, ni puede llevar al socialismo[57].

En este contexto, hubo dos grandes debates teóricos que Mao enfrentó desde perspectivas políticas. Ellos le sirvieron para medir la adecuación de su práctica filosófica basada en la lucha

---

[56] Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, p. 19.

[57] Mao Tse-tung. "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., pp. 248-249. Traducción levemente modificada.

de clases. El primero fue animado por el reconocimiento de las tres leyes de la dialéctica; en particular, respecto a la "negación de la negación". Mao la rechazaba señalando que, de las leyes de la dialéctica formuladas por Engels –quien a su vez las importó al marxismo desde Hegel–, solo una era verdadera: la identidad de contrarios. Por tanto, las dos restantes debían ser ignoradas:

> Engels hablaba de las tres categorías, pero personalmente no creo en dos de esas categorías. (La unidad de los opuestos es la ley más básica, la transformación de la cualidad en cantidad y viceversa es la unidad de los opuestos cualidad y cantidad, y la negación de la negación no existe en absoluto.) La yuxtaposición, en el mismo nivel de la transformación de la cualidad en la cantidad y viceversa, la negación de la negación y la ley de la unidad de los opuestos es «triplismo», no monismo. Lo más básico es la unidad de los opuestos. La transformación de la cualidad en cantidad y viceversa es la unidad de los opuestos cualidad y cantidad. La negación de la negación no existe. Afirmación, negación, afirmación, negación… en el desarrollo de las cosas cada eslabón de la cadena de acontecimientos es a la vez afirmación y negación. La sociedad esclavista negaba la sociedad primitiva, pero en relación con la sociedad feudal constituía, a su vez, la afirmación. La sociedad feudal constituía la negación en relación con la sociedad capitalista. La sociedad capitalista era la negación en relación con la sociedad feudal, pero es, a su vez, la afirmación en relación con la sociedad socialista[58].

El segundo gran debate filosófico del momento, ligado al primero, fue sobre la definición particular de la síntesis dialéctica. A tono con "la negación de la negación", Yang Hsien-chen afirmaba que "Dos se sintetizan en Uno", apoyando a las corrientes políticas que buscaban conciliar a las clases opuestas en China. Tal concepción define la síntesis como unidad integrada

[58] Ibíd., p. 262.

de pares opuestos, que convergen en un resultado común. Por su parte, Mao señalaba que "Uno se divide en Dos", negando la posibilidad de conciliación política en China y demostrando que la unidad entre pares opuestos solamente es transitoria: está condenada a perecer producto de los antagonismos que la producen. Eso quiere decir que la síntesis dialéctica es resultado de la destrucción de uno de los opuestos. El vencedor impone sus términos, pero también se dispone a morir durante el proceso dialéctico que, temporalmente, domina:

> Una cosa comiéndose a otra, el pez grande comiéndose al pez pequeño, eso es la síntesis. En los libros nunca se ha explicado así. Tampoco yo lo he explicado nunca de este modo en mis libros. Por su parte, Yang Hsien-chen cree que dos se combinan para formar uno, y que la síntesis es el vínculo indisoluble entre dos opuestos. ¿Qué vínculos indisolubles hay en este mundo? Las cosas pueden unirse, pero al final tienen que separarse. No hay nada que no se pueda separar[59].

Como vemos, la polémica del "Uno se divide en Dos" estaba ligada al desarrollo de político nacional, pues generaba diferentes diagnósticos de la situación histórica china. De aceptarse la tesis de Yang Hsien-chen, el Partido Comunista Chino estaba obligado a profundizar el alcance de la Nueva Democracia, conciliando los intereses de las clases opuestas. Por el contrario, de aceptarse la tesis de Mao, la Nueva Democracia sería superada, dando paso a la dictadura del proletariado. Badiou agrega:

> Si la máxima de la síntesis (dos se unen en uno) tomada como fórmula subjetiva, como el deseo del Uno, es derechista, se debe a que a los ojos de los revolucionarios chinos es completamente prematura. El sujeto de esta máxima no ha llegado a través

[59] Ibíd., pp. 260-261.

> del Dos hasta el final; todavía no conoce la victoria completa en la lucha de clases. De ahí se deduce que el Uno, de quien se alimenta su deseo, no es siquiera pensable, es decir, que bajo la cobertura de la síntesis se hace un llamamiento al antiguo Uno. Por ello esta interpretación de la dialéctica es restauracionista[60].

Por su parte, Bettelheim analiza esta polémica indicando que, a nivel filosófico, en ella se juega la definición de la dialéctica marxista en China desde perspectivas opuestas: hegeliana y materialista, respectivamente. A su entender, el problema filosófico fundamental era el lugar que corresponde a la negación en el materialismo dialéctico. Mientras que Yang Hsien-chen la considera fundamental, Mao la subordina a la categoría de destrucción:

> En la polémica sobre la dialéctica iniciada en China en 1964, es decir en la lucha entre las dos tesis «uno se divide en dos» y «dos se unen en uno», la segunda tesis es falsa precisamente porque es hegeliana. Y es hegeliana no en cuanto remite a realidades materiales y sociales (ésa remite a estas realidades sociales constituidas por la burguesía y el proletariado), sino porque la negación que pone en movimiento es una falsa negación, puesto que no es destrucción de lo negado sino su recuperación en una síntesis «nueva». En este aspecto dicha dialéctica permanece como idealista y tiende a cerrar al proletariado el camino de la destrucción de la burguesía y del capitalismo. De hecho, se podría decir, con una boutade, que en la concepción hegeliana de la negación, es la negación misma la que resulta negada[61].

---

[60] Alain Badiou, "El uno se divide en dos", en S. Budgen, S. Kouvelakis & S. Zizek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Ediciones Akal, 2010, p. 14.

[61] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", en R. Rossanda & C. Bettelheim, *El marxismo y la dialéctica en Mao*, Barcelona: Editorial

Sabemos que este debate filosófico lo ganó Mao. A pesar de los reveses que sufrió durante el Gran Salto Adelante, igual logró imponer su línea política para el periodo en cuestión, impulsandola sustitución de la Nueva Democracia por la dictadura del proletariado. Prueba de lo anterior fue el estallido *público* –pues había comenzado de forma subrepticia un año antes[62]– de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China.

No obstante, este triunfo político de Mao a través de la filosofía no era nuevo. Ya en los años de la Tercera Internacional había superado a las corrientes dogmáticas dentro y fuera del PCC mediante la formulación de algunas tesis filosóficas relativas a la contradicción y la práctica, mostrando la obsolescencia de las políticas importadas desde el extranjero. En la *Charla sobre cuestiones de filosofía*, recuerda:

> Incluso antes de la disolución de la Tercera Internacional, nosotros no obedecimos, y luego, durante un periodo de diez años que incluyó la Campaña de Rectificación y de ahí hasta el Séptimo Congreso, cuando por fin adoptamos una resolución («Resolución sobre ciertas cuestiones de la historia de nuestro partido») y corregimos [los errores de] el «izquierdismo», no las obedecimos en absoluto[63].

Esto puede hacernos creer que la relación entre Mao y la filosofía fue instrumental. Por lo visto, cada vez que necesitó imponerse en alguna disputa política recurrió a ella para justificar sus posiciones. Sin embargo, una interpretación así impide concebir las condiciones de posibilidad que definieron esta relación. Si Mao pudo rodear la política a través de la

---

Anagrama, 1975, p. 69.

[62] Giovanni Blumer, *La revolución cultural china (1965-1967)*, Barcelona: Ediciones Península, 1972, p. 38-39.

[63] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 252.

filosofía, fue porque ambas están unidas. De lo contrario, sus intervenciones filosóficas no constituirían el material para la transformación de la disciplina, viéndose reducidas al estatuto del discurso ideológico[64].

Si Mao pudo orientar exitosamente la política del Partido Comunista Chino a través de la filosofía fue porque notó sus articulaciones con las demás prácticas sociales. Por tanto, descubrió las marcas de su escritura: la intersección virtual entre las diferentes prácticas que la nutren, determinadas en última instancia por el desarrollo histórico de la lucha de clases. Aunque parezca exagerado, si tenemos en cuenta la definición de escritura antes señalada –Derrida mediante–, podemos afirmar que no tendríamos República Popular China si no hubieran sido escritas las tesis filosóficas de Mao. Lo anterior, advertidos de la relación estructural entre escritura e historicidad[65]. El triunfo de la Revolución Popular China en 1949 es indisociable del trabajo filosófico de Mao.

VI

En la obra de Mao, que incluye tanto sus escritos teóricos como su labor revolucionaria, la división entre filosofía y política se difumina, dando paso a la interrogante por la relación simbiótica entre ambas. Por supuesto, reconociendo la autonomía relativa de cada una: aquellos rasgos singulares que resisten la disolución de sus contenidos en otras disciplinas, prefigurando la posibilidad y el sentido de sus interacciones. Por esa razón, es incorrecto suponer la existencia de algún tipo de *instrumentalización* de las partes; crimen del que Badiou

---

[64] Al respecto, ver Louis Althusser, "Tres notas sobre la Teoría de los discursos", en L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México D.F.: Siglo XXI, 1996, pp. 116 y ss.

[65] Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 10.

(renovado) acusa al marxismo, al "suturar" la filosofía a través de la política[66].

Si la filosofía solamente es posible cuando hay lucha de clases, entonces resulta inseparable de la política. Badiou reconoce lo anterior cuando indica que la política es una de las condiciones de la filosofía[67]. Sin embargo, por haberse concentrado en ella, ignorando las otras tres –matema, poema y amor–, el autor acusa al marxismo de suturarla, convirtiéndola en un instrumento político al servicio de sus posiciones:

> En su forma canónica dominante, el marxismo mismo propuso una sutura, la de la filosofía a su condición política. Es todo el equívoco de la famosa tesis sobre Feuerbach, que pretende sustituir a la «interpretación» del mundo [por] su transformación revolucionaria. La política es aquí designada filosóficamente como la única apta para configurar prácticamente el sistema general del sentido, y la filosofía queda abocada a su supresión realizante[68].

No conforme con ello, Badiou amplía el alcance de su querella contra el marxismo, señalando la existencia de una sutura adicional: la científica. Esta última, producto de la formulación de supuestas "leyes de la dialéctica", aplicables al desarrollo de la naturaleza y de la historia. Badiou concluye:

> Podemos sostener que el marxismo ha cruzado dos suturas, a la política y a la ciencia. Por otra parte, es a la red compleja de esta doble sutura a la que, en concreto, Stalin llama filosofía –o

---

[66] Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, pp. 40-42. Traemos a colación este ejemplo y no otro debido al pasado maoísta del autor, quien conoce a la perfección aquello que está criticando. De ahí su relevancia para esclarecer el sentido de nuestra posición.

[67] Ibíd., p. 15.

[68] Ibíd., p. 38.

> materialismo dialéctico–. El resultado es que dicha «filosofía» se presenta bajo la extraña forma de «leyes», las «leyes de la dialéctica», equívocamente aplicables a la Naturaleza y a la Historia[69].

La correlatividad de esta segunda sutura respecto a la primera obedece al hecho de que, en tanto ciencia, la filosofía refuerza la autoridad del Partido, dado que este último es depositario del materialismo dialéctico. En este punto, la postura del autor es similar a la de Rancière –otro maoísta renovado– contra Althusser[70]. Por tanto, el problema central de Badiou sigue siendo la reducción de la filosofía a la política.

Sin embargo, teniendo en cuenta los vínculos orgánicos que unen el desarrollo de ambas disciplinas, ¿es *realmente* posible una reducción de ese tipo? Sabemos que la filosofía degenera en ideología dominante cuando su desarrollo queda paralizado. Pero acaso, ¿podemos decir lo mismo respecto a la política? A nuestro juicio, no. Lo anterior, producto de la solidaridad entre filosofía y política a través del punto nodal que las une, manteniendo su autonomía relativa.

Creemos que la crítica de Badiou hacia el marxismo en realidad apunta a la denegación de la filosofía por la política, lo cual se traduce en el ocultamiento provisorio de las fuentes, pero nunca en su desaparición. Es algo totalmente diferente a

---

[69] Ibíd., p. 39. Lo que plantea Badiou en este pasaje es una tergiversación deliberada del materialismo dialéctico. Stalin no habla de "leyes de la dialéctica". Por el contrario, reemplaza dicha noción –presente en la obra de Engels– por la de "rasgos fundamentales", marcando distancias con la interpretación hegeliana del marxismo. Aunque dedicamos un apartado completo al problema, desde ya remitimos a José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", en J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941, pp. 642-645.

[70] Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, op.cit., p. 31.

las "suturas" que menciona el autor. Se trata de un problema relativo a la representación. Si hay política, es porque hay filosofía, aunque los políticos no sean conscientes de ello. La categoría que mejor lo expresa es la de "posición teórica": una transformación de la posición política en práctica conceptual. Refiriéndose a esta última en Marx, Althusser dice:

> No basta con adoptar una posición política proletaria. Es necesario que esta posición política sea elaborada en posición teórica (filosófica) para lo que, visible desde el punto de vista del proletariado, sea concebido y pensado en sus causas y en sus mecanismos. Sin este desplazamiento, la ciencia de la Historia resulta impensable e imposible[71].

Comprendida así, la relación entre filosofía y política excluye *desde un principio* la instrumentalización de las partes, impugnando las hipótesis fundadas en su posibilidad. Que los agentes de tal o cual política no sean conscientes de la filosofía que los mueve, no significa que ella pueda abolirse mediante la práctica empírica. Si Mao fue tan enfático en subrayar la necesidad de transformar la filosofía para convertirla en un arma de la lucha de clase proletaria, era porque sabía –o al menos intuía– las determinaciones que la disciplina ejerce sobre la política. Por tanto, la filosofía no es algo ajeno a nuestra actividad cotidiana. Siempre está allí, aun cuando sea denegada. El asunto es que, al volvernos conscientes de ella, podemos intervenirla, dando paso a una relación estratégica.

---

[71] Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Laia, 1975, p. 85.

VII

Hasta aquí, todo lo que hemos dicho está sugerido en la *Charla sobre cuestiones de filosofía* de 1964. Sin embargo, el que Mao haya podido comunicarlo en una sola conferencia se debe a dos razones. Primero, al trabajo teórico que realizó durante décadas. Segundo, al legado que recibió de sus predecesores marxistas. Por ese motivo, creemos que, para estudiar la relación entre Mao y la filosofía, debemos volver a sus fuentes primarias, recorriendo el camino que transitó el autor. En función de lo anterior, dedicaremos el primer capítulo de este libro a la relación entre marxismo y filosofía desde Marx hasta Stalin. Nos detendremos en los principales trabajos que cada uno dedicó al problema, desde las *Tesis sobre Feuerbach* hasta *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*[72]. En este primer capítulo, definiremos la problemática teórica de Mao.

Hecho esto, dedicaremos el segundo capítulo del libro a las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao. Como se trata de una recopilación establecida por el Partido Comunista Chino, consideramos pertinente estudiar las tesis por separado, para comprender sus respectivas particularidades. En paralelo, ligaremos las propuestas del autor con las de sus predecesores marxistas, y las mediremos con las de autores contemporáneos que tocan problemas aledaños al suyo (Mignolo, Butler, Zizek, Schmitt, Malabou, Laclau y Mouffe). En este segundo capítulo, definiremos la práctica filosófica de Mao.

Aprovechando el septuagésimo aniversario de la Proclamación de la República Popular China, en *Mao y la filosofía* intentaremos demostrar que en la obra de MaoTse-tung

[72] Sabemos que la filosofía no está presente solamente en los trabajos que estudiaremos, pero por tratarse de textos donde los autores remiten directamente a la disciplina, ilustran el estado de la situación. Por tanto, funcionan como índices para concebir la relación entre marxismo y filosofía en sus fuentes primarias.

existe una práctica filosófica nueva, diferente a la "libresca", coherente con la de sus predecesores marxistas y fundada en la lucha de clases. A su vez, dicha práctica filosófica supone la transformación de la disciplina, siendo el materialismo dialéctico, en los términos de Mao, el primero de sus frutos. Finalmente, nos esforzaremos por situar el debate actual sobre la exterioridad filosófica en perspectiva marxista, ligándolo al proceso de producción material de cada formación social.

Capítulo primero. Sobre la relación entre marxismo y filosofía desde Marx hasta Stalin

La relación del marxismo con la filosofía siempre ha sido complicada. En especial, debido al rol que corresponde a esta última en el desarrollo de su problemática. Por una parte, la utiliza como guía de sus prácticas científicas y políticas a través del materialismo dialéctico. Por otra, es hostil con el modo en que evolucionó desde la Ilustración hasta nuestros días. Mientras que el marxismo se propone transformar las formaciones sociales cambiándolas de base, la filosofía tiende a conformarse con interpretarlas mediante los modelos que ofrecen las corrientes filosóficas de turno. Por esa razón, la relación entre ambas partes siempre ha sido crítica; marcada por el conflicto.

Siendo la filosofía una disciplina fundamental para el desarrollo científico y político del marxismo, sus fundadores no podían ignorarla. De ahí la necesidad de relacionarse con ella en términos originales: utilizando todo su potencial, pero rechazando sus imposturas ideológicas. Dichas imposturas corresponden a los prejuicios culturales derivados de las

divisiones entre teoría/práctica y adentro/afuera, correlativas a la lucha de clase burguesa.

Atrapada en las redes del idealismo, entendido como la doctrina que afirma la primacía del pensamiento por encima del ser –negando la existencia de cualquier realidad objetiva[1]–, para el marxismo, la filosofía resultaba tan inútil como necesaria. Por ese motivo, su principal desafío era convertirla en teoría revolucionaria, articulándola con las demás prácticas sociales transformadoras. Para lograrlo, el primer paso era explicitar sus vínculos con las ciencias, la política y la ideología. El segundo, desarrollar un ejercicio filosófico diferente al idealista, invirtiendo la primacía de la teoría sobre la práctica y superando la división entre adentro y afuera. En conclusión, dando paso a la fundación de una práctica filosófica nueva.

Incluso antes del nacimiento del marxismo, Marx y Engels intuyeron el rol que cumple la filosofía en el desarrollo de las ciencias y la política. Por esa razón, comenzaron sus incursiones teóricas en ella, situándose a la izquierda de los filósofos neo-hegelianos del momento. Ambos querían que la disciplina contribuyera en la lucha democrática del siglo XIX, tal y como hiciera durante el siglo XVIII. Sin embargo, no fueron capaces de superar los límites disciplinares que imponía el idealismo. La intervención filosófica *premarxista* de Marx y Engels solo radicalizó las tesis progresistas en boga, sin transformar su matriz conceptual. En síntesis, no lograron exceder los márgenes de una práctica interpretativa de la filosofía.

Para superar las determinaciones estructurales del idealismo, en 1845 Marx y Engels ajustaron cuentas con su conciencia filosófica anterior[2], dando paso a la fundación de la ciencia de la Historia. Esta última comprendía la filosofía

---

[1] Al respecto, ver V.I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1966, p. 14.

[2] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 10.

desde perspectivas abiertamente hostiles a las idealistas, hasta entonces dominantes entre sus representantes. Apenas surgido, el marxismo se enemistó con *toda* la disciplina filosófica, sin importarle los matices. Eso explica su crítica genérica al idealismo; crítica que desconocía la relevancia de las diferencias teóricas existentes entre los autores incluidos en dicha corriente. En buena medida, esto se debió al hecho de que la ciencia de la Historia nació de una ruptura con la filosofía. Para entonces, Marx y Engels estaban inmersos en un medio intelectual donde la hipertrofia ideológica –patente en la riqueza de la filosofía idealista alemana– compensaba el subdesarrollo histórico de la nación. Por lo mismo, no es de sorprender que la filosofía fuera a la vez su punto de partida y su mayor enemigo. Respecto a la situación histórica alemana de aquel momento y su impacto sobre los intelectuales, Althusser indica:

> La Alemania de comienzos del siglo XIX, salida del gigantesco trastorno provocado por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, se encuentra profundamente marcada por su impotencia histórica para realizar a la vez su unidad nacional y su revolución burguesa. Esta «fatalidad» dominará, por lo demás, toda la historia alemana del siglo XIX, y aún mucho más allá a través de sus consecuencias lejanas. Esta situación, cuyo origen se remonta a la Guerra de los Campesinos, ha tenido por resultado hacer de Alemania, a la vez, el objeto y el espectador de la historia real que ocurre fuera de ella. Esta impotencia alemana es lo que obligó a los intelectuales alemanes a «reflexionar sobre lo que otros han hecho» y a reflexionar sobre ello en las condiciones mismas de su impotencia: bajo las formas de la esperanza, de la nostalgia y de la idealización propias de las aspiraciones de su medio social, la pequeña burguesía de funcionarios, profesores, escritores, etc.; y a partir de los objetos inmediatos de su propia servidumbre: en particular la religión. El resultado de este conjunto de condiciones y de exigencias históricas ha sido justamente el desarrollo extraordinario de la «filosofía idealista alemana», en

> cuyo seno los intelectuales alemanes han pensado su condición, sus problemas, sus esperanzas y hasta su «actividad»[3].

La carga ideológica del medio alemán durante el siglo XIX obligaba a los intelectuales a dialogar con la filosofía idealista al momento de formular sus hipótesis. Aunque éstas apuntaran hacia otros terrenos, el prestigio social de la disciplina la convertía en pie forzado para cualquier empresa teórica nacional; de lo contrario, carecía de validez. En ese sentido, no parece fortuito el hecho de que Marx haya estudiado a fondo la economía política recién en Inglaterra, lugar donde ya no debía rendirle pleitesía alguna al idealismo. Allí, la filosofía no era imperativo para la práctica teórica. Sin embargo, como en Alemania sí, no es de sorprender que su labor haya tenido que partir tributándole a la filosofía. Althusser describe el movimiento que debió realizar Marx para dar con su nuevo objeto teórico de la siguiente manera:

> […] ningún gran descubrimiento se ha hecho sin que se haya puesto en evidencia un nuevo objeto, o un nuevo campo, sin que aparezca un nuevo horizonte de sentido, una nueva tierra en la que desaparecen las antigua imágenes y los antiguos mitos. Pero, al mismo tiempo, es necesario que el inventor de este nuevo mundo haya ejercitado el espíritu en las formas antiguas mismas, que las haya aprendido y practicado y que en su forma crítica haya tomado el gesto y aprendido el arte de manejar las formas abstractas en general, sin las cuales no habría podido concebir formas nuevas para pensar su nuevo objeto[4].

Esta reflexión de Althusser acerca de la necesidad de "ejercitarse en las formas antiguas" para inventar un mundo

---

[3] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op cit., p. 61.
[4] Ibíd., p. 70.

nuevo, moldeando las formas abstractas con el propósito de abandonarlas, nos invita a referirnos a la estrategia filosófica de Derrida, para quien el paso por el sistema de oposiciones metafísicas se vuelve obligatoria cuando el desafío es generar las condiciones teóricas que permitan superarlo:

> Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de oposiciones metafísicas. No se puede anunciar la ruptura de esa pertenencia más que mediante una cierta organización, una cierta disposición estratégica que, dentro del campo y de sus poderes propios, volviendo contra él sus propias estratagemas, produzca una fuerza de dislocación que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos, y de-limitándolo de parte a parte[5].

En el caso de Marx y Engels, aquel "sistema de oposiciones metafísicas" que menciona Derrida era, menuda coincidencia, la filosofía idealista alemana, con la cual tomaron distancias bajo la siguiente premisa: convertir la filosofía de la historia en ciencia de la Historia. A esto respondió el intento por clausurar la disciplina a través de su identificación con la ideología; o sea, con la otredad irreductible de la ciencia.

Sin embargo, no tardaron en comprender la gravedad de su error. En rigor, fue gracias a la filosofía que los fundadores del marxismo pudieron convertir su posición política en posición teórica, dando paso el nacimiento de la ciencia de la Historia. Por lo tanto, siguiendo a Derrida, rechazarla era sinónimo de renunciar al sistema de oposiciones metafísicas que había hecho posible la apertura del continente-Historia[6]. Althusser puntualiza: "sin la política nada hubiera ocurrido: pero sin

---

[5] Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 32-33.

[6] Louis Althusser & Maria Antonietta Macciocchi, "La filosofía: arma de la revolución", en L. Althusser & É. Balibar, *Para leer El capital*, México D.F.: Siglo XXI, 1970, p. 7.

la filosofía, la política no hubiera encontrado su expresión teórica indispensable al conocimiento científico de su objeto"[7]. De haber logrado la proscripción de la filosofía, el marxismo hubiera sufrido un duro proceso de empobrecimiento teórico, hasta convertirse en simple ideología izquierdista. La obra completa de Engels da cuenta de los esfuerzos del marxismo por rectificar los efectos que tuvo aquel temprano error.

Una vez consolidada, la ciencia de la Historia impulsó un proceso de revisión estatutaria de todas las disciplinas teóricas vigentes hasta el momento de su nacimiento. Entre ellas, la filosofía. En el caso de esta última, dicha revisión consistió en un análisis acucioso de su evolución histórica, estudiada según las determinaciones materiales de cada época. Fue así como el marxismo promovió una nueva interpretación de la historia de la filosofía, considerándola a partir de sus articulaciones específicas con las demás prácticas sociales. De esa forma, avanzó en la transformación de la lectura –asunto de vital interés para Mao–, promoviendo la refundación de la disciplina.

Como podemos notar, en principio, la relación entre marxismo y filosofía fue *negativa*. La crítica positivista del marxismo contra el idealismo no traía consigo una práctica filosófica nueva, sino solamente un desplazamiento hacia las ciencias. Sin embargo, tal desplazamiento no resolvió un problema central: la relación de la filosofía con las ciencias y la política. Para lograr una relación adecuada con la disciplina, el marxismo necesitaba convertir dicha negatividad en *afirmación*. Por tanto, fundar una práctica filosófica nueva, coherente con los principios del materialismo histórico. El éxito de dicha empresa dependía del grado de traducción filosófica de las premisas conceptuales que promovió la ciencia de la Historia. Lo anterior, comprendiendo que toda revolución científica impacta sobre la filosofía. Althusser agrega: "las transformaciones de la filosofía

[7] Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, op. cit., p. 84.

son siempre la contrapartida de los grandes descubrimientos científicos. En lo esencial, llegan, por lo tanto, de rebote"[8].

Respondiendo a este desafío fue como el marxismo se embarcó en su empresa teórica más compleja: *la fundación del materialismo dialéctico*. Los intentos por establecerlo como su auténtica propuesta filosófica marcaron el último estadio alcanzado por la relación entre ambas partes. De ahí en adelante, solamente hubo maniobras aisladas que quisieron lograrlo. Entre ellas, la de mayor envergadura fue la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre[9], a la cual debemos la apertura de los últimos debates importantes sobre filosofía y marxismo en occidente. Refiriéndose a esto, Badiou comenta:

> La dialéctica sartriana es una dialéctica fracturada, en cuyo interior es posible reflexionar parcialmente ciertas distorsiones estructurales, incluso plantear o al menos traducir los problemas fundamentales del materialismo dialéctico, a cambio indudablemente del uso un poco alegórico de los conceptos[10].

Por supuesto, la relación entre marxismo y filosofía no fue homogénea. Atravesó diferentes fases con múltiples diferencias entre sí. En lo referente a la tradición marxista-leninista, distinguimos cinco: 1) muerte de la filosofía; 2) desplazamiento hacia las ciencias; 3) restauración de la filosofía; 4) lucha de clases en la teoría; 5) filosofía marxista. A continuación, nos referiremos a cada una de ellas, sirviéndonos de los textos que las definieron para estudiar en primera fuente su desarrollo. Así, recorreremos el camino que precedió al surgimiento de las

---

[8] Louis Althusser & Maria Antonietta Macciocchi, "La filosofía: arma de la revolución", op. cit., p. 8.

[9] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.

[10] Alain Badiou, "El (re) comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 97.

Cuatro tesis filosóficas de Mao, situándonos en el terreno de su problemática teórica.

1. La muerte de la filosofía

Comenzaremos nuestra exposición sobre la relación entre marxismo y filosofía en la fase de ruptura filosófica (1845-1846). En ella, Marx y Engels velaron por la digestión de la filosofía a través de las ciencias, particularmente, de la Historia. Se trató de una fase de inspiración *positivista*, marcada por las maniobras que hicieron los autores para librarse de su conciencia filosófica anterior. Como en toda ruptura, en ésta las tesis fueron movidas por un espíritu de radicalidad teórica que no admitía concesión alguna. El objetivo era separarse definitivamente de las filosofías de la historia, consolidando el surgimiento de la ciencia de la Historia. Para tratarla, nos referiremos a dos escritos fundacionales del marxismo: *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

a) *Tesis sobre Feuerbach*

La relación entre marxismo y filosofía propiamente dicha comenzó en 1845, cuando Marx elaboró sus *Tesis sobre Feuerbach*. Aunque existen trabajos anteriores del autor dedicados a la disciplina filosófica, no fue sino hasta entonces cuando la abordó desde perspectivas propias. Sus investigaciones anteriores sobre Demócrito, Spinoza, Fichte, Hegel y Feuerbach, entre otros, las efectuó siguiendo directrices teóricas diferentes a las suyas. Por esa razón, solamente pueden considerarse parte de la prehistoria del marxismo. En este punto es bueno recordar una obviedad: *Marx y el marxismo no son sinónimos*. No todo lo que firmó Marx es parte de la problemática teórica que inspiró, ni todo lo que fue elaborado en su nombre proviene de su pluma. Tenerlo

en cuenta nos permite ahorrarnos varios malentendidos teóricos y políticos[11].

Según Engels, las *Tesis sobre Feuerbach* son "el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo"[12]. En ellas, la filosofía alemana es criticada por su comportamiento teorético, viéndose obligada a responder por sus falencias prácticas. En ese sentido, son bombas contra las tendencias interpretativas que orientaron el que hacer filosófico desde la Ilustración hasta Feuerbach. Para entonces, el objetivo de Marx era forzar un desplazamiento disciplinar desde la filosofía hacia las ciencias. Al respecto, Althusser comenta:

> Lo que anunciaba en las «Tesis sobre Feuerbach» era, en el lenguaje necesariamente filosófico de una declaración de ruptura con toda filosofía «interpretativa», algo bien distinto de una filosofía nueva: una ciencia nueva, la ciencia de la historia, de la cual Marx va a establecer los primeros fundamentos, todavía infinitamente frágiles, en *La ideología alemana*[13].

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx formuló la pregunta por las determinaciones estructurales de la forma-filosofía en sí misma, independientemente del tipo de práctica filosófica específica. Dicha pregunta se volvió dramática en *La ideología alemana*, cuando la concepción materialista de la historia se encargó se ampliar su alcance. Sin embargo, tal movimiento no respondió a una inquietud puramente teórica. Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron consecuencia de la toma de posición

---

[11] Lo tratamos en Ignacio Libretti, *Marx, Lenin y Althusser. Posición política y práctica teórica*, Barcelona: Editorial Tege, 2018, pp. 73-119.

[12] Federico Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, op. cit., t. II, p. 378.

[13] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit., pp. 123-124.

política revolucionaria que animó el surgimiento del marxismo. Que Marx estableciera la transformación de la realidad como imperativo para cualquier tratamiento categorial o conceptual posible, lo demuestra. Eso explica por qué tanto en la *Tesis sobre Feuerbach* como en *La ideología alemana* insistió en desplazar los contenidos filosóficos hacia el ámbito de las ciencias; estas últimas, correlativas a la intervención directa y experimental sobre el mundo[14]. Refiriéndose a lo anterior, en caso de las *Tesis sobre Feuerbach*, Balibar señala:

> […] no corresponde a la filosofía poner fin a la alienación (puesto que la filosofía nunca fue otra cosa que el comentario o la traducción de los ideales de reconciliación de la religión y la política), sino a la revolución, cuyas condiciones se encuentran en la existencia material de los individuos y sus relaciones sociales. Las *Tesis sobre Feuerbach* exigen por eso mismo una salida (Ausgang) definitiva de la filosofía, único medio de realización de lo que siempre fue su ambición más elevada: la emancipación, la liberación[15].

Siguiendo a Althusser y Balibar, podemos concluir que la ruptura filosófica que animó las *Tesis sobre Feuerbach* no fue un llamado a la fundación de una filosofía nueva, sino la clausura de toda filosofía posible en nombre de las ciencias y la política revolucionarias. Por esa razón, Engels acierta cuando señala que en ellas germina la nueva concepción marxista del mundo. También acierta Althusser cuando corrige a Gramsci y sus adeptos indicando que "no debemos leer la «Tesis XI sobre Feuerbach» como el anuncio de una nueva filosofía, sino

---

[14] Al respecto, ver Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 19. Según Badiou, a diferencia de la ideología –que repite las nociones ya existentes sin problematizarlas–, las ciencias transforman sus objetos durante el proceso conceptual.

[15] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000, p. 24.

como esta declaración necesaria de ruptura con la filosofía que despeja el horizonte para la fundación de una ciencia nueva"[16]. Como vemos, en las *Tesis sobre Feuerbach* se juega el conflicto entre la ciencia nueva emergente y los obstáculos filosóficos que obstruían su consolidación.

Teniendo en cuenta que las *Tesis sobre Feuerbach* fueron inspiradas por una toma de posición política revolucionaria, no es de sorprender que su principal problema haya sido la práctica; cuestión que marcará significativamente la obra de Mao. En la Tesis II de Marx sobre Feuerbach, leemos: "es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento"[17]. En esta perspectiva, el criterio para medir la validez conceptual ya no es la teoría del conocimiento, sino la práctica social. Esta última, comprendida a través de los efectos políticos de cada teoría.

Como podemos observar, ya tempranamente Marx desconfiaba del alcance y realidad que pudieran tener las teorías del conocimiento, debido a los compromisos que suponen para con sus respectivas garantías conceptuales. El rol asignado a la práctica social, respuesta provisoria del autor hacia las formulaciones del idealismo alemán, le quitaba privilegios ontológicos a toda filosofía, guiando la atención conceptual hacia las prácticas científicas y políticas. La Tesis II de Marx sobre Feuerbach incorpora el problema de la *medición* en filosofía, indicando los posibles perjuicios teóricos que acarrea la eternización de sus categorías.

---

[16] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit., p. 126.

[17] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx & F. Engels, *La ideología alemana*. *Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*, Montevideo-Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos-Ediciones Grijalbo, 1974, p. 666.

Sin embargo, aun cuando la crítica de Marx a la filosofía en las *Tesis sobre Feuerbach* exigiera un desplazamiento hacia las ciencias, igual reivindica la validez teórica del materialismo. El autor no busca situarse por encima de la división disciplinar entre materialismo e idealismo. Al contrario, toma partido por el primero en abierta oposición al segundo. Eso explica la crítica al materialismo precedente, y con ella, la proyección de un nuevo materialismo totalmente rectificado. En la Tesis I leemos:

> La falla fundamental de todo materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo[18].

La sola idea de concebir un materialismo rectificado, basado en la práctica transformadora y no en la contemplación interpretativa, podría llevarnos a creer que las *Tesis sobre Feuerbach* sí buscaban fundar una filosofía nueva; cuestión que confirmaría la Tesis X: "el punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social"[19]. Sin embargo, hacerlo implicaría desconocer la especificidad del problema. El materialismo al que apela Marx en la *Tesis sobre Feuerbach* no es un materialismo filosófico, sino *científico*; correlativo al que hizo posible el surgimiento del materialismo histórico. Por tanto, el desplazamiento hacia el exterior de la filosofía sigue presente aun cuando el autor reivindique la vigencia de uno de sus bandos. Para entonces, Marx creía que las ciencias tenían el potencial teórico suficiente para hacerse cargo de la refundación del materialismo, purgando los resabios ideológicos alojados en

[18] Ibíd., p. 665.
[19] Ibíd., p. 668.

la filosofía. El materialismo no estaba llamado a desaparecer, sino a incorporarse en el ámbito de las ciencias, abandonando el orden interpretativo de la filosofía para convertirse en una herramienta transformadora.

La *Tesis sobre Feuerbach* prefigura la absorción de la filosofía por las ciencias; cuestión desarrollada inmediatamente después en *La ideología alemana*. Es necesario aclarar que la apuesta marxista por la disolución de la filosofía en las ciencias obedeció a presupuestos políticos y no a objetivos teóricos. Lo que estaba en juego no era la adecuación conceptual, sino el potencial revolucionario de cada disciplina. Como las ciencias están ligadas a la transformación de sus objetos –en oposición a la filosofía idealista que se conforma con interpretarlos–, Marx encontró en ellas el ámbito adecuado para desarrollar la teoría revolucionaria que requería. En ese sentido, podemos decir que las ciencias coinciden con las tendencias transformadoras que mueven tanto el quehacer teórico de Marx como el desarrollo de la historia en curso. Sobre este punto, Balibar precisa:

> La práctica revolucionaria de la que nos hablan las Tesis… no debe realizar un programa, un plan de reorganización de la sociedad, y menos aún depender de una visión de futuro propuesta por teorías filosóficas y sociológicas (como las de los filántropos del siglo XVIII y comienzos del XIX). Debe coincidir, en cambio, con «el movimiento real que aniquila el estado de cosas existente», como Marx no tardará en indicarlo en *La ideología alemana*, al explicar que ésa es la única definición materialista del comunismo[20].

Siendo la práctica revolucionaria el meollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, no es de sorprender que se pregunten por el estatuto de la actividad humana. En ellas, esta última es comprendida como el vehículo de la práctica social "en general",

[20] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, op. cit., p. 28.

convirtiéndose así en resorte de la historia. En las *Tesis sobre Feuerbach*, el problema de la actividad humana está ligado al de la esencia de la subjetividad. Por tanto, se mantiene en la tópica de la filosofía crítica alemana. En la Tesis VI, leemos: "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[21]. Tal disolución de la esencia humana en las relaciones sociales orienta la crítica de Marx hacia la concepción de subjetividad de Feuerbach. En la Tesis I, respecto a este último, Marx indica: "no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenständliche)"[22]. Aunque lo haga mediante un lenguaje filosófico, el autor busca salir de la filosofía para definir con precisión el estatuto de la actividad humana, pues creía que en ella el asunto resultaba inescrutable. Para formularlo correctamente, considera necesario situarse en un punto de partida diferente.

Como indica Balibar[23], en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx identifica la esencia de la subjetividad con la práctica. En ella, el sujeto no es otra cosa que la práctica misma que lo constituye. En ese sentido, hablar todavía de "esencia" es, por decir lo menos, contradictorio. Si la esencia del hombre son las relaciones sociales que lo atraviesan, entonces no existe esencialidad posible: la propia respuesta anula la pregunta. Estamos en presencia de un desajuste conceptual en la formulación del problema. Por verse obligado a jugar en tópicas ajenas, el marxismo incurre en imprecisiones filosóficas como ésta que le restan rigurosidad teórica a sus propuestas. Este ejemplo lo confirma.

Sin embargo, aun cuando lo hiciera con imprecisiones, la Tesis VI de Marx sobre Feuerbach nos muestra los primeros resabios del a-humanismo que luego desarrollará el autor a lo largo de su obra. La suspensión de la categoría de "esencia"

---

[21] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 667.
[22] Ibíd., p. 665.
[23] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, op. cit., p. 32.

mediante su identificación con las relaciones sociales da cuenta de la nueva tópica en gestación. Lo mismo podemos decir respecto al llamamiento político enunciado en la famosa Tesis XI: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo"[24]. Aunque no fuera utilizando conceptos propios, en la *Tesis sobre Feuerbach* Marx abre el campo donde se ubicará su problemática ulterior. Por tanto, estas tesis ejemplifican el conflicto genérico que precede el nacimiento de toda ciencia. Como observara Balibar, "las Tesis… hablan de revolución, pero no emplean la expresión «luchas de clases»"[25]. Por lo tanto, no son del todo marxistas; bordean su problemática sin definirla. En consecuencia, encarnan el final de la relación entre Marx y la filosofía que lo inspiró.

Literalmente, podemos leer las *Tesis sobre Feuerbach* como el intento de Marx por desplazarse desde el materialismo feuerbachiano hacia un nuevo materialismo científico. Son un grito de emancipación teórica que pronto será escuchado por quien hiciera posible el surgimiento del marxismo como tal: Federico Engels.

b) La ideología alemana

Entre 1845 y 1846, Marx y Engels escribieron *La ideología alemana*. En ella critican las derivas de la filosofía y del socialismo alemanes durante la segunda mitad del siglo XIX, poniendo los cimientos para el desarrollo de "la concepción materialista de la historia"[26]: el materialismo histórico. Por esa razón, este trabajo –aunque inédito hasta 1932– debe considerarse como una de

[24] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 668.
[25] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, op. cit., p. 27.
[26] Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 13 y ss.

las obras fundadoras del marxismo. En el caso de la relación entre marxismo y filosofía, su relevancia teórica estriba en la oposición que establece entre las filosofías de la historia y la nueva "concepción materialista de la historia".

Desde su nacimiento, el materialismo histórico se propuso desplazar a las filosofías de la historia, tal y como hicieran las Ciencias Naturales respecto a las filosofías de la naturaleza. En ambos casos, hubo movimientos conceptuales desde la filosofía hacia las ciencias. En esta lógica, el progreso científico, tanto en la historia como en las ciencias naturales, exige terminar con la influencia de la ideología, comprendiendo a la filosofía como parte de ella. Recordando este periodo, Marx comenta:

> Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Anales Franco-Alemanes*), había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común nuestros puntos de vista para contrastarlos con los conceptos ideológicos de la filosofía alemana; en realidad, saldar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– estaba ya hacía mucho tiempo en manos del editor en Westfalia, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación.
>
> En vista de ello, entregamos muy de buen grado el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, pues nuestro objetivo principal, esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido[27].

[27] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 10.

Siguiendo las directrices primitivas del materialismo histórico, Marx y Engels definieron la filosofía como ideología, incluyéndola en la categoría de la religión y la moral. En consecuencia, se propusieron clausurarla, acusándola de representar un lastre para el progreso de las ciencias emergentes. Hasta entonces, Marx y Engels creían que solamente las ciencias muestran la realidad, mientras que las ideologías, la mistifican. Refiriéndose al estatuto de la filosofía en *La ideología alemana*, Althusser señala:

> La filosofía, como la religión y la moral, no es más que ideología, no tiene historia, todo lo que parece ocurrir en ella ocurre en realidad fuera de ella, en la única historia real, la de la vida material de los hombres. La ciencia es, pues, lo real mismo conocido por el acto que lo devela al destruir las ideologías que lo cubren con un velo: en el primer puesto de estas ideologías, la filosofía[28].

Ya en 1845, Marx y Engels estaban al tanto del antagonismo entre ciencias e ideología, siendo esta última, un obstáculo para revolucionar la teoría. Según los autores, el paso desde la interpretación hacia la transformación del mundo supone el triunfo de las ciencias sobre la filosofía. En esta perspectiva, la filosofía estaba condenada a morir. La especulación sería reemplazada por la experimentación, desarrollando conocimientos "reales" sobre los fenómenos sociales y naturales del mundo. De este modo, las ciencias se apropiarán del terreno ocupado por la filosofía, convirtiendo sus categorías en conceptos científicos. En palabras de los autores:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres.

[28] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit., p. 124.

> Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres[29].

Por el hecho de haber definido a la filosofía como ideología, Marx y Engels la despojaron de cualquier sustancia originaria, mostrando sus determinaciones materiales. Gracias a la *desustantivización* de la filosofía, operación motriz de *La ideología alemana*, el marxismo historizó la disciplina, iniciando así la transformación de su práctica. Aun cuando lo hicieran mediante su reducción positivista, Marx y Engels fueron pioneros en la historización de la filosofía, apuntando sus articulaciones con las demás prácticas sociales. En *La ideología alemana*, leemos:

> El verdadero contenido de todos los sistemas que hacen época son las necesidades de su tiempo, de la época en que esos sistemas surgen. Cada uno de ellos descansa sobre la trayectoria anterior de una nación, sobre la estructuración histórica de las condiciones de clase, con sus consecuencias políticas, morales, filosóficas y de otro tipo[30].

Gracias a la historización de la filosofía, el marxismo produjo un nuevo modo de interpretación filosófica, con directrices adecuadas para comprender sus articulaciones y límites disciplinares. Eso explica el sentido de sus reparos hacia la filosofía alemana del siglo XIX: "la crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del

---

[29] Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., 1974, p. 27.
[30] Ibíd., p. 554.

terreno de la filosofía"[31]. En *La ideología alemana*, para Marx y Engels, el problema fundamental de la filosofía europea era la sacralización de sus facultades teóricas, y con ellas, la inflación de sus potestades. Por tanto, el intento de convertir al mundo real en un anexo de sus categorías. Respecto a lo anterior, con Stirner como ejemplo, señalaron: "la idea especulativa, la representación abstracta se convierte en la fuerza propulsora de la historia, lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía"[32]. Según los autores, esta definición de la filosofía obstruye el análisis de las condiciones materiales que producen la historia.

Como vemos, el corolario de la identificación entre filosofía e ideología es la condena de toda práctica filosófica, incluida la materialista. Para Marx y Engels, esta última no es más que la vía de evacuación hacia la ciencia. Por esa razón, debe supeditarse a los mandatos que le imponga. Visto así, el materialismo queda definido como el flanco interno a través del cual la ciencia clausura la filosofía, siendo condenado a morir.

En resumen, el gran problema filosófico de Marx y Engels en *La ideología alemana* es la forma-filosofía propiamente dicha, independientemente de las particularidades de cada corriente filosófica. Como vimos, este problema ya había sido anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach*. Eso explica la antipatía de los autores por la inclinación especulativa de la filosofía alemana del siglo XIX. En este punto, Max Stirner –también llamado peyorativamente "Jacques le bonhomme"– representa un claro ejemplo de lo anterior: "Jacques le bonhomme, como todos demás especuladores, lo agarra todo por la cola filosófica"[33].

No obstante, el fondo del conflicto es la relación entre filosofía e ideología dominante. Según Marx y Engels, la

[31] Ibíd., p. 16.
[32] Ibíd., p. 143.
[33] Ibíd., p. 151.

burguesía utiliza la filosofía como laboratorio de su hegemonía política. Por esa razón, hacer filosofía es sinónimo de contribución al resguardo de los intereses estratégicos de la clase dominante. Aunque sus contenidos sean radicales, la forma-filosofía en sí misma los hará reproducir la ideología burguesa. En consecuencia, la única alternativa teórica revolucionaria posible es proscribirla. Al respecto, Althusser señala:

> Para Marx, evidentemente, producir una filosofía como «filosofía» era una forma de entrar en el juego de la cuestión hegemónica y contribuir, indirectamente, a forzar a la ideología burguesa, dando por válida su forma de expresión filosófica; se comprometía el futuro –y por tanto también el presente– de la ideología proletaria, al revestirla de formas exigidas por la cuestión de la hegemonía ideológica burguesa; en suma, era arriesgarse a caer, en filosofía, en el partido de Estado[34].

En paralelo, cabe asociar la antipatía de Marx y Engels hacia la filosofía con la lucha política contra la especulación financiera. Como vemos, la filosofía alemana solamente especula, sin probar la adecuación histórica de sus proposiciones. En ella, la coyuntura es suplida por la trascendencia. Por esa razón, no es de sorprender que los autores llamen "tenderos de ideas" a los nuevos idealistas alemanes[35], y "siglo del comercio" al XVIII[36], ligando la consolidación de la libertad comercial con el idealismo filosófico.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels intentan "matar" la filosofía para consolidar el surgimiento del materialismo histórico. En esta fase de la relación entre marxismo y filosofía,

---

[34] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit.,p. 38.

[35] Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 44.

[36] Ibíd., p. 67.

el propósito de los autores no era transformarla, sino aniquilarla. Según ellos, lo que había que transformar era el mundo, no la filosofía; cuestión que supone a esta última situada "fuera" de la realidad. Lo anterior conecta nuestra interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach* con *La ideología alemana*: lo anunciado en la primera es el nacimiento de la ciencia nueva que mueve a la segunda.

Sin embargo, aun cuando la relación entre marxismo y filosofía en *La ideología alemana* fuera prevalentemente negativa, hubo un punto donde revistió un aspecto positivo. Nos referimos al descubrimiento de la articulación entre filosofía e ideología: efecto secundario del diagnóstico que las identifica. Aunque fuera unilateral, tal identificación permitió que Marx y Engels descubrieran la relación que liga sus prácticas, mostrando el rol que cumple la filosofía en la producción de ideología dominante. Esto último, a través de la inyección de contenido discursivo al proceso de reproducción capitalista. De ese modo, Marx y Engels transparentaron la relación de la filosofía con la economía, la política y la ideología, poniendo a prueba las hipótesis del materialismo histórico. Una muestra de ello la encontramos en el siguiente fragmento de *La ideología alemana*:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen

> de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas[37].

Como vemos, al identificar filosofía e ideología, Marx y Engels sentaron las bases para analizar la articulación entre ambas prácticas. Que lo hicieran confundiéndolas no les quita el mérito de haberlo logrado. Sin embargo, cabe señalar que los autores no fueron conscientes de su descubrimiento. Al contrario, nunca entendieron que estaban en presencia de una articulación y no de una equivalencia. Esta insuficiencia conceptual les impidió extraer todas las conclusiones pertinentes. Aún así, abrieron un continente de conocimiento donde las prácticas teóricas son historizadas; algo hasta entonces inédito. Un ejemplo de esto lo encontramos en la crítica hacia la interpretación de la filosofía antigua de Stirner:

> Para valorar el verdadero significado de las últimas filosofías antiguas durante el período de disolución de la Antigüedad, Jacques le bonhomme no habría tenido más que examinar la posición real de vida de sus sostenedores bajo la dominación romana. Y así, podría haber visto, entre otras cosas, cómo Luciano describe con todo detalle la idea que el pueblo tenía de ellos como payasos públicos y cómo los capitalistas romanos, los procónsules, etc., los alquilaban para divertirse con ellos como bufones, encargados de distraer a los grandes señores y a sus invitados con divertidas frases sobre la ataraxia, la afasia, la hedoné, etc., después de disputar a los postres con los esclavos sobre la posesión de los huesos y las migajas del banquete y de beber unos cuantos vasos de selecto vino agrio[38].

Por tanto, a pesar de sus imperfecciones, creemos que *La ideología alemana* dispone el surgimiento de la práctica marxista

[37] Ibíd., pp. 50-51.
[38] Ibíd., p 159.

de la filosofía al historizar el ejercicio filosófico. De ese modo, apunta las articulaciones que la unen con las demás prácticas sociales. Su mayor defecto fue haberlo hecho a través de una reducción positivista que la identifica con la ideología, ignorando el terreno específico que ocupa en cada formación social. Respecto al idealismo alemán, nos lleva de un extremo al otro. Mientras que la filosofía clásica alemana convierte al mundo en un apéndice de sus categorías, *La ideología alemana* desconoce la consistencia teórica de la disciplina, procurando disiparla a través de las ciencias. Ninguna de las dos concepciones es justa, pues ambas falsean sus características particulares e ignoran su historicidad. Sin embargo, en el caso de *La Ideología Alemana*, este defecto resulta comprensible, debido a la necesidad teórica de distanciar al materialismo histórico de las filosofías de la historia. Ello nos permite concebir las imprecisiones del texto como los errores –incluso necesarios– previos al desarrollo de una práctica filosófica nueva. A su vez, nos invita a valorar todavía más el descubrimiento de la articulación entre filosofía e ideología.

2. El desplazamiento desde la filosofía hacia las ciencias

Continuamos nuestra exposición sobre la relación entre marxismo y filosofía refiriéndonos a la fase correspondiente al desplazamiento desde la filosofía hacia las ciencias (1847-1859). En ella, Marx realizó el cambio de terreno teórico esbozado en la fase anterior, confirmando la fundación de la ciencia de la Historia. Cabe subrayar que solamente ahora podemos hablar del marxismo como tal; lo anterior fue parte de su prehistoria. *En rigor, la relación entre marxismo y filosofía se concretó al momento mismo de su disolución*. Esta ocurrió durante el movimiento conceptual que situó a Marx en el ámbito científico, interrogando la correspondencia disciplinar del materialismo histórico. Para abordar esta fase, nos referiremos

a tres trabajos: *Miseria de la filosofía, Introducción a la crítica general de la economía política [1857]* y el famoso *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*.

a) Miseria de la filosofía

Entre 1846 y 1847, Marx elaboró su primer trabajo científico. Nos referimos al libro titulado *Miseria de la filosofía*. En este ensayo, expone las tesis fundacionales del materialismo histórico mediante una crítica hacia Proudhon; autor otrora admirado por Marx. Refiriéndose a este trabajo, señala: "los puntos decisivos de nuestra concepción fueron expuestos por vez primera científicamente, aunque sólo en forma polémica, en la obra *Miseria de la filosofía*, publicada por mí en 1847 y dirigida contra Proudhon"[39]. Por tanto, este libro encarna el paso siguiente en la revolución teórica de Marx: su asentamiento en el campo de la economía. A su vez, constituye la emancipación política del marxismo respecto al socialismo utópico, echando los cimientos del socialismo *científico*.

En rigor, Marx utilizó la obra de Proudhon como pretexto para exponer la suya. Fue una maniobra sumamente inteligente, considerando la relevancia pública del dirigente socialista criticado. Los crímenes que *Miseria de la filosofía* le imputa a *Filosofía de la miseria* de Proudhon exceden con creces las propuestas de su autor, dando cuenta de la función puramente referencial que este último desempeña en la polémica. El propio Marx lo reconoce en el prólogo del libro: "el lector comprenderá que, en esta labor ingrata, hemos tenido que abandonar frecuentemente la crítica de Proudhon para dedicarnos a la crítica de la filosofía alemana, y hacer al mismo

[39] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 10.

tiempo algunas observaciones sobre la economía política"[40]. De cierto modo, este trabajo, al igual que *La ideología alemana*, fue un ajuste de cuentas con un pasado teórico condenado a desaparecer.

Miseria de la filosofía constituye el primer fruto de las indagaciones científicas de Marx. Consigna el final de la relación directa que hasta entonces el autor mantenía con la filosofía. Desde aquí, dicha relación será efectuada por intermedio de las ciencias, confirmando la transformación del materialismo filosófico en materialismo científico.

Lo dicho anteriormente nos permite sugerir que *Miseria de la filosofía* es, a todas luces, un trabajo experimental; o sea, una indagación en áreas hasta entonces inexploradas. Sin embargo, debemos mencionar la existencia de un valioso precedente: *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels, publicado en 1845. Este libro fue fundamental para orientar la investigación teórica de Marx. No obstante, los principios de la nueva concepción de la Historia no hicieron su aparición sino hasta la respuesta del autor a Proudhon en 1847. Por tanto, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* fue un valioso avance preliminar en el ámbito científico, pero no representa un establecimiento teórico como tal.

En *Miseria de la filosofía*, el desplazamiento desde la filosofía hacia las ciencias prescrito anteriormente fue identificado con la investigación en el campo de la economía política. Esta última se convirtió entonces en el punto de llegada hacia el cual Marx y Engels consideraron necesario desplazarse. Entre 1846 y 1847, el marxismo definía la concepción científica de la Historia a través dela economía política. Eso explica por qué Marx se autodenominó "economista" en el prólogo de *Miseria de la filosofía*:

---

[40] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a La filosofía de la miseria de Proudhon*, México D.F.: Siglo XXI, 1987, p. 1.

> Proudhon tiene la desgracia de ser singularmente incomprendido en Europa. En Francia se le reconoce el derecho de ser un mal economista, porque tiene fama de ser un buen filósofo alemán. En Alemania se le reconoce el derecho de ser un mal filósofo porque tiene fama de ser un economista francés de los más fuertes. En nuestra calidad de alemán y de economista a la vez, hemos querido protestar contra este error[41].

El principal enemigo teórico de Marx en *Miseria de la filosofía* no fue Proudhon, sino la filosofía de la historia. Ella interpreta los acontecimientos históricos recurriendo a categorías filosóficas eternas que ignoran cualquier historicidad específica. El principal representante de dicha filosofía era Hegel. Respecto a su concepción, Marx señala: "la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía"[42]. Como tal, es una teoría que obstruye el análisis concreto de los procesos históricos reales, definiéndolos como manifestaciones particulares de categorías universales. Diez años después, en la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, Marx vuelve a este problema, utilizando nuevamente a Proudhon como ejemplo de las falencias teóricas de la filosofía de la historia:

> A Proudhon, entre otros, le resulta naturalmente cómodo explicar el origen de una relación económica, cuya génesis histórica desconoce, en términos de filosofía de la historia, mitologizando que a Adán y a Prometeo se les ocurrió de repente la idea y entonces fue introducida, etc[43].

---

[41] Ibíd.

[42] Ibíd., p. 67.

[43] Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 34.

Como podemos observar, Marx creía que Proudhon intentaba replicar el modelo filosófico hegeliano en la economía política. Según el autor, "lo que Hegel ha hecho para la religión, el derecho, etc., Proudhon pretende hacerlo para la economía política"[44]. Por tanto, su intervención en dicho campo no hace más que llenarlo de ideología filosófica. En ese sentido, Proudhon representaba un retroceso para la ciencia de la Historia en surgimiento. Lejos de contribuir a su desarrollo, la retrotraía hasta las fauces de la filosofía de la historia, replicando los vicios característicos de los intelectuales burgueses. Entre ellos, la eternización de las categorías económicas. Al respecto, Marx puntualiza:

> Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. Proudhon, tomando las cosas al revés como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban, como nos dice también Proudhon el filósofo, en el seno de la «razón impersonal de la humanidad»[45].

Proudhon encarna todo lo que Marx y Engels querían erradicar de la teoría luego del ajuste de cuentas con su conciencia filosófica anterior. Mientras que los fundadores del marxismo se esforzaban por desarrollar la concepción científica de la Historia, transformando al materialismo filosófico en materialismo científico, Proudhon volvía nuevamente hasta la filosofía de la historia, dándole cabida a la ideología hegeliana y complementando sus errores económicos con una filosofía que no hacía más que hundirlo en su propia confusión. Respecto a esto último, en su carta a P.V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846, Marx señala:

---

[44] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*,op. cit., p. 66.
[45] Ibíd., p. 68.

> Proudhon no nos ofrece una crítica falsa de la economía política porque sea la suya una filosofía ridícula; nos ofrece una filosofía ridícula porque no ha comprendido la situación social de nuestros días en su engranaje (engrenement), si usamos esta palabra que, al igual que muchas otras cosas, Proudhon ha tomado de Fourier[46].

Es sumamente importante destacar el nexo que establece Marx entre las ciencias y la filosofía cuando analiza los errores económicos de Proudhon. Marx atribuye la miseria filosófica de Proudhon a su indigencia científica, mostrando el vínculo entre ambas prácticas teóricas a partir de un caso específico. Mientras que *La ideología alemana* sugiere la articulación entre filosofía e ideología, *Miseria de la filosofía* hace lo propio entre ciencias y filosofía. En ambos casos, de forma subrepticia, pero real.

Al conectar el desarrollo de las ciencias con el de la filosofía, Marx abrió el camino para volver a esta última por una vía diferente a la idealista. No obstante, producto de la identificación entre filosofía e ideología, dicha vía quedó en suspenso. Fueron otras las tareas que ocuparon la atención de los fundadores del marxismo. Particularmente, las relativas al establecimiento científico del materialismo histórico.

Como sabemos, el celo de Marx hacia la filosofía fue producto de su articulación con la ideología dominante. La eternización de las categorías filosóficas traía consigo la eternización de las relaciones económicas burguesas, volviendo inconcebible cualquier proyecto social alternativo al capitalista. La respuesta de Marx fue un desplazamiento hacia la economía; lugar desde el cual podía demostrar el carácter transitorio de tales relaciones:

---

[46] Carlos Marx, "Carta de Marx a P. V. Annenkov", en C. Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit., p. 132.

> Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.
> Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios[47].

Sin embargo, para cuando publicó *Miseria de la filosofía*, Marx ya tenía reparos sobre los límites teóricos de la economía política. Todos ellos, efectos de sus compromisos de clase. Que critique a la filosofía desde la economía no le impide percibir que esta última es, *por principio*, una teoría burguesa. Bordeando el problema, señala: "así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, así los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria"[48]. Esta diferenciación es sumamente significativa. Indica que la problemática de los teóricos proletarios, a diferencia de los burgueses, no es la economía, sino la revolución. Por tanto, el paso por la economía responde a un programa mayor. Marx no considera que la economía pueda convertirse necesariamente en una ciencia revolucionaria[49]. En este punto, estamos ante el último desplazamiento de Marx: desde la economía política hacia el continente-Historia.

---

[47] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit., p. 68.

[48] Ibíd., p. 81.

[49] De ahí la estrechez de teorías como la de Ernest Mandel, quien considera que el adjetivo "marxista" es suficiente para resolver las diferencias conceptuales entre marxismo y economía. Al respecto, ver Ernest Mandel, *Tratado de Economía Marxista*, México D.F.: Ediciones Era, 1969. En contraparte, Stalin fue uno de los primeros autores en comprender que la economía política no debe confundirse con la política económica. Sobre este punto, ver Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 45.

b) Introducción general de la crítica de la economía política [1857]

En 1857, Marx escribió lo que Althusser llamó "un texto metodológico de primer orden"[50]: la *Introducción general a la crítica de la economía política*. En ella, la crítica dirigida contra la filosofía se extendió hasta la economía política, inaugurando un campo teórico nuevo, ajeno a las divisiones topográficas anteriores. Dicha introducción consumó la ruptura del marxismo con las demás problemáticas teóricas existentes, convirtiéndolo en una ciencia nueva. Aunque no fuera publicada en vida del autor, a partir de la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]* el marxismo definió su terreno propio, dando paso al desarrollo autónomo de su teoría. Por tanto, marcó el momento exacto de su maduración.

En ese momento, la economía política era para Marx lo que antes fuera el materialismo feuerbachiano: una puerta de salida para transitar desde un campo teórico a otro. Pero esta vez, sin compromisos conceptuales de ningún tipo. Dicho tránsito ocurrió en Inglaterra, donde Marx profundizó sus estudios sobre economía política, descubriendo las contradicciones que, finalmente, le obligaron a criticar al conjunto de la economía:

> La numerosa documentación sobre la historia de la economía política acumulada en el British Museum, la posición tan favorable que brinda Londres para la observación de la sociedad burguesa y, finalmente, la nueva fase de desarrollo en que parecía entrar ésta con el descubrimiento del oro en California y en Australia, me impulsaron a volver a empezar desde el principio, abriéndome paso, de un modo crítico, a través de los nuevos materiales[51].

[50] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 150.
[51] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 11.

En rigor, la economía política fue el último estadio de la relación del marxismo con la división enciclopedista de saberes. Desde la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, el continente-Historia logró su ubicación topográfica definitiva, superando las imposturas filosóficas y económicas que lo asediaron previamente. Es importante destacar que lo anterior ocurrió mediante la redacción de un texto metodológico: signo inequívoco de la solidaridad entre teoría y método[52].

Marx rompe con la economía política cuando descubre que la eternización de sus categorías –mal inherente a la filosofía– no era solamente un defecto de los autores burgueses, sino la condición necesaria de su problemática. Por tanto, para rectificar sus contenidos, era necesario transformar el objeto y el terreno para tratarlos. Como sucediera con la filosofía en *La ideología alemana*, en la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]* Marx extremó la historización de las categorías criticadas, descubriendo las discordancias conceptuales existentes entre los principios del materialismo histórico y los de la economía política. Respecto a lo anterior, el siguiente fragmento del texto ejemplifica:

> La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad

[52] Al respecto, ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 74 y ss. Criticando el concepto de "inversión" de la dialéctica hegeliana en Marx, Althusser muestra que la "extracción del núcleo racional" sin "envoltura mística" es inviable, pues la "contaminación" está en la esencia misma de la filosofía de Hegel. Así, el autor establece la correlatividad entre teoría y método, disipando la posibilidad de una dialéctica independiente a su teoría de origen. Esto último, presente en la obra de Engels. Volveremos sobre este punto.

> pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Por consiguiente, los indicios de las formas superiores de las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad[53].

Para desligarse de la economía política, Marx apuntó directamente contra el núcleo de sus investigaciones: el *Homo œconomicus*. Dicho principio subordinaba los estudios económicos a las proyecciones de la génesis antropológica, convirtiéndolos en productos ideológicos adscritos a los mitos fundacionales de la burguesía. Estos últimos, incapaces de responder a las preguntas que, por sí mismos, generaban.

Contra las "robinsonadas" de los economistas, Marx define un nuevo objeto de análisis científico: *la producción de los individuos socialmente organizada*. En lugar de replicar las nociones relativas al presunto hombre originario trabajando en soledad, Marx se concentra en esclarecer la historicidad de las sociedades, fundando un método adecuado a este nuevo objeto teórico. Así, cambió el punto de partida con el cual abordar este problema. El *Homo œconomicus* fue sustituido por la producción de los individuos socialmente organizada:

> Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solo y aislados

[53] Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, op. cit., pp. 55-56.

> con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural[54].

Rechazando al *Homo œconomicus*, Marx desplaza sus análisis desde la circulación mercantil hacia la producción material. Esto acarreó una dura crítica a la definición humanista de "necesidad" –sostenida por los economistas burgueses–, situando su concepto en la esfera productiva. De este modo, Marx intenta superar las remanencias antropológicas de la economía, promoviendo una teoría diferente a ella. En sus palabras: "la producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material"[55]. El rechazo del *Homo œconomicus* muestra la extensión de la crítica marxista contra las disciplinas teóricas prestablecidas: desde la filosofía hasta la economía. A su vez, vuelve concebibles los problemas relativos a la ideología en su dimensión material, superando

---

[54] Ibíd., p. 33.

[55] Ibíd., p. 42. Consideramos que Baudrillard erró al pensar que la crítica de Marx se limitaba a la esfera del valor de cambio, dando por sentada una presunta transparencia de la utilidad. Al contrario, lo que dicha crítica señala es el carácter *productivo* de la necesidad, y con ello, la pertenencia del valor de uso al valor en general. En esta teoría, la antropología queda desplazada. Para Marx, la utilidad es histórica: no tiene naturaleza ni sustancia autónoma. Seguramente, el error de Baudrillard se debió a la identificación de la teoría de Marx con la política del Partido Comunista Francés, organización que para entonces difundía una interpretación humanista del marxismo. Respecto a la crítica de Baudrillard a Marx, ver Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México D.F.: Siglo XXI, 1974, pp. 147 y ss. Sobre la interpretación humanista del marxismo por el PCF, ver Waldeck Rochet, *El marxismo y los caminos del porvenir*, México D.F.: Editorial Grijalbo, 1968.

la definición que la representa como "falsa conciencia". Una muestra de lo anterior la encontramos en la siguiente tesis: "la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto"[56]. Como vemos, estamos en presencia de un texto fundamental para definir la especificidad conceptual del marxismo.

En la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, junto a la crítica del *Homo œconomicus*, también destaca la redefinición de "lo concreto" sugerida por Marx. Dicha noción fue clave para la concepción metodológica de la economía política. Por tanto, criticarla complementaba el rechazo anterior del *Homo œconomicus*: su punto de partida. Contra el empirismo de la economía política, excusado en la representación ideológica de lo concreto, Marx señala:

> El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo[57].

Mediante la distinción entre lo concreto real y la totalidad concreta de pensamiento, Marx cifra la diferencia irreductible entre el objeto real y el objeto de conocimiento, rechazando la identificación filosófica entre ser y pensamiento. De esa manera, le otorga a la ciencia de la Historia la apertura conceptual suficiente para experimentar sus hipótesis de forma autocrítica. Respecto a esta distinción, el autor sostiene:

> […] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in facts [en los hechos]

[56] Carlos Marx. *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, op. cit., p. 42.
[57] Ibíd., p. 51.

> un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico[58].

La diferencia antes descrita es sumamente importante para precisar el estado de la relación entre marxismo y filosofía durante este periodo, pues, además de referirse en términos críticos a la economía política, nos muestra la disposición de Marx respecto al método hegeliano. Este último descansa en una totalidad espiritual absoluta donde las partes expresan al todo de forma unívoca y coherente, sin complejidad ni desigualdad estructural posible. En dicho esquema, no hay más que simplicidad empírica; lo absoluto manifiesto en lo concreto[59]. Por su parte, Marx formula un modelo de sociedad correspondiente al todo social complejo con instancia dominante, donde lo concreto es siempre producto final de un largo proceso histórico lleno de peripecias y desigualdades. Esta teoría de las formaciones sociales encontró su primera expresión en la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, pero se desarrolló a lo largo de la obra madura

---

[58] Ibíd., pp. 51-52.

[59] Por la extensión del problema, recomendamos consultarlo en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 72-75. Allí el autor establece las diferencias entre las dialécticas hegeliana y marxista a partir de la definición de sus respectivos tipos de contradicción: simple y compleja respectivamente. De esa forma, Althusser da cuenta de la especificidad teórica de esta última, rechazando la noción de "inversión dialéctica" apuntada por el propio Marx.

del autor, siendo *El Capital*, su producto mejor acabado. Respecto a esta distinción entre Marx y Hegel en el texto que analizamos, Althusser comenta:

> La Introducción [general a la crítica de la economía política (1857)] no es más que una larga demostración de la siguiente tesis: lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja; la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada; no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de «concretos», de seres y de procesos complejos ya estructurados. Este es el principio fundamental que rechaza para siempre la matriz hegeliana de la contradicción[60].

Como podemos notar, en la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]* encontramos la formulación del auténtico método marxista. En ese sentido, Althusser acierta cuando señala que en "el capítulo III de la *Introducción de 1857* puede –con todo derecho– ser considerado como el *Discurso del método* de la nueva filosofía fundada por Marx"[61]. Sin embargo, se equivoca al creer que estamos en presencia de una nueva filosofía[62]. El método fundado por Marx en la *Introducción* de 1857 es correlativo al de una teoría que no pertenece a la filosofía ni a la economía. Al contrario, confirma el divorcio de Marx con dichos campos, abriendo el terreno para uno

[60] Ibíd., p. 163.

[61] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 96.

[62] Cuestión que el propio autor reconoce en sus textos de autocrítica y rectificación. Al respecto, ver Louis Althusser, "Defensa de tesis de Amiens (¿Es sencillo ser marxista en filosofía?)", en L. Althusser, *Posiciones*, op. cit., pp. 127-172.

nuevo. Y lo que funda, en efecto, es el método del materialismo histórico: pionero del continente-Historia.

c) Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política

En 1859, Marx publicó su *Contribución a la crítica de la economía política*. El cuerpo del texto fue precedido por un breve Prólogo donde el autor menciona sus principales conclusiones teóricas luego de dieciséis años de labor. Con justa razón, Stalin lo calificó de "memorable", arguyendo que en él se encuentra "la concepción del materialismo marxista, en su aplicación a la vida social, en su aplicación a la historia de la sociedad"[63]. El Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* fue uno de los textos fundamentales tanto del marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional como del marxismo-leninismo de la Tercera Internacional.

Sin embargo, aunque fue elaborado en los términos del materialismo histórico, en más de una ocasión este Prólogo se interpretó como una *declaración filosófica marxista*. Lo anterior, debido al lenguaje utilizado por Marx al momento de exponer los fundamentos del materialismo histórico. Por servirse de la gramática hegeliana, éstos fueron leídos como principios filosóficos, relegando sus propiedades científicas. De ese modo, el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* generó interpretaciones ideológicas del marxismo que lo comprendían en tanto filosofía materialista. El siguiente fragmento resulta elocuente para indicar el problema:

> En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una

[63] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo Histórico", en J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, op. cit., p. 666.

> determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella[64].

Como vemos, el recurso a la gramática hegeliana implicó que la obra madura de Marx se abriera a interpretaciones *filosofizantes*. No obstante, cabe señalar que el principal responsable de lo anterior fue el propio autor. Primero, por haber utilizado en más de una ocasión el método de exposición de la *Lógica*. Segundo, por declaraciones donde afirmaba ser discípulo de Hegel:

> Hace casi treinta años, cuando aún era la moda del día, que critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana. Pero justo cuando elaboraba el primer volumen de *El Capital*, los epígonos gruñones, presuntuosos y mediocres que predominan ahora en la Alemania culta, se complacían en tratar a Hegel

[64] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pp. 8-9.

> como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, a saber, como un «perro muerto». Por eso me confieso abiertamente discípulo de este gran pensador, y en algunos pasajes del capítulo sobre la teoría del valor coqueteo con su modo peculiar de expresión. La mistificación que sufre la dialéctica en Hegel no impide en absoluto que fuese el primero en exponer amplia y conscientemente sus formas generales del movimiento. En él se encuentra patas arriba. Sólo hay que darle vuelta para descubrir el núcleo racional en su envoltura mística[65].

No obstante, a pesar de sus imperfecciones, el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* anuncia algunos de los puntos fundamentales para la definición marxista del materialismo. Entre ellos, la negación de la *ensimismidad filosófica*. Ella tuvo lugar cuando Marx descubrió las determinaciones materiales a las cuales obedecen tanto las relaciones jurídicas como las formas históricas del Estado. Todo esto, luego de releer *La filosofía del derecho* de Hegel desde posiciones materialistas. Al respecto, comenta:

> Mis investigaciones me llevaron a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política[66].

---

[65] Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Ediciones Akal, 2000, l. 1, t. I, p. 30.

[66] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 8.

Al descubrir sus respectivas determinaciones materiales, Marx comprendió que la ensimismidad no era más que una representación ideológica de los fenómenos sociales. Como tal, impide analizar sus características particulares, denegando los conflictos coyunturales que los constituyen. Por esa razón, al igual que sucediera en la Tesis VI sobre Feuerbach con la disolución de la "esencia humana" en las relaciones sociales, en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* la ensimismidad fue reemplazada por la *historicidad*.

Otro punto fundamental en la definición marxista del materialismo aquí presente fue la aparición del concepto que precisó el objeto teórico del marxismo: *la formación social*. Aunque no fue establecido con exactitud en el texto, igualmente trazó la frontera topológica definitiva entre el continente-Historia y la economía política. Dicho concepto irrumpe en el siguiente fragmento del Prólogo:

> Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua[67].

Aunque este fragmento justificó algunas interpretaciones economicistas del marxismo –basadas en el primado de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción–, constituye un gran avance conceptual para la definición de su verdadero objeto teórico. Mientras que en la *Introducción* de 1857 aquel era "la producción de los individuos socialmente organizada"[68], en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* se convierte en las formaciones sociales. Por tanto, media una operación de especificación teórica. Así, Marx

---

[67] Ibíd., p. 9.

[68] Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, op. cit., p. 33.

completó el proceso iniciado en la Tesis X sobre Feuerbach, cuando diferenció el punto de vista del materialismo antiguo –"la sociedad civil"– del correspondiente al materialismo moderno –"la sociedad humana o la humanidad social"[69]–. Entre ambos escritos es posible rastrear algunas marcas de continuidad. De hecho, como sucediera en las *Tesis sobre Feuerbach*, en el Prólogo la filosofía también es considerada una ideología; pero esta vez,con una función singular en la lucha de clases: llevarla hasta el final[70].

Como dijera Stalin, en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* encontramos la concepción del materialismo marxista en acto. Sin embargo, tal concepción no es filosófica, sino científica. Su consistencia corresponde al objeto teórico del marxismo: las formaciones sociales. El Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* nos muestra la fuga topográfica del marxismo hacia un terreno nuevo. De ahí que no podamos considerar al materialismo marxista como un materialismo filosófico, pues se ubica en otro lugar[71]. En conclusión, a partir del Prólogo, el marxismo

---

[69] Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 668.

[70] Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., p. 9. Los efectos teóricos de esta definición son enormes. En especial, teniendo en cuenta que, para el marxismo, la ideología constituye una instancia social específica. Por tanto, este matiz indica que, a diferencia de lo que ocurre en *La ideología alemana*, aquí la identificación de la filosofía con la ideología no supone un desconocimiento de su consistencia. Por el contrario, al mostrar que la ideología es donde los hombres llevan a término la lucha de clases, considerando a la filosofía como una ideología, Marx conecta su ejercicio al de la política, confiándole un rol estratégico en el desarrollo de las formaciones sociales de clase. Esto último será fundamental en las obras de Lenin y Mao, donde la filosofía será ligada directamente a la lucha de clase proletaria.

[71] Por ese motivo, creemos que filosofías como la de Gustavo Bueno son incompatibles con el marxismo. Al respecto, ver Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus Ediciones, pp. 185 y ss.

se relacionará con la filosofía desde su campo teórico propio: el continente-Historia.

3. La restauración de la filosofía: el materialismo dialéctico

Llegó el momento de tratar la fase donde el marxismo retomó su relación directa con la filosofía. Nos referimos a la fundación del materialismo dialéctico: corolario filosófico del materialismo histórico. Dicha fase ocurrió entre los años 1870 y 1886, con Engels a la cabeza. Tuvo por objeto a la dialéctica, entendiéndola como herramienta para la intervención *consciente* del hombre sobre la historia y sobre la naturaleza. Para entonces, el marxismo ya era parte de la coyuntura política europea, razón por la cual esta fase representa su primer intento de institución doctrinaria. Con el propósito de esclarecer las peculiaridades de esta fase, nos referiremos a tres trabajos de Engels: *Dialéctica de la Naturaleza, Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

a) Dialéctica de la Naturaleza

Entre los años 1870 y 1880, Engels escribió los ensayos que compusieron su libro titulado *Dialéctica de la Naturaleza*. Aunque recién publicado en 1925, cumplió un rol estratégico en su formulación de la dialéctica. Por tanto, al igual que *La ideología alemana* e *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]* –también inéditos–, es un texto fundamental para comprender la problemática teórica marxista. Ante el caso, en su dimensión filosófica.

En *Dialéctica de la Naturaleza*, Engels intenta dotar al marxismo de una dialéctica análoga a la observable en la naturaleza. Lo anterior, tomando posición en favor de la refundación de la filosofía a través de las ciencias. *Dialéctica de la Naturaleza* demuestra que Engels estaba al tanto de la relación nodal existente entre ciencias y filosofía. El mejor ejemplo fue su recurso a las Ciencias Naturales para fundamentar al materialismo dialéctico; hecho de no menor relevancia, teniendo en cuenta la formación y los escritos anteriores del autor.

Dicho esto, cabe preguntarnos por qué Engels se dirigió específicamente hacia las Ciencias Naturales para establecer los cimientos filosóficos del marxismo, aun cuando su terreno fuera el de la historia. La respuesta a esta interrogante se encuentra en la base que comparten ambas problemáticas: *la dialéctica*. Según el autor, la dialéctica mueve todos los procesos naturales, identificando al movimiento con la materia. En esta lógica, posiciones como la del empirismo quedan obsoletas:

> El empirismo exclusivo, que se permite pensar, a lo más, bajo la forma del cálculo matemático, se figura manipular hechos innegables. Pero en realidad, manipula preferentemente ideas transmitidas, productos en su mayoría anticuados del pensamiento de sus predecesores, como ser electricidad positiva y negativa, fuerza de separación eléctrica, teoría del contacto. Esto le sirve para interminables cálculos matemáticos, en los cuales puede olvidarse agradablemente, en la severidad de las fórmulas matemáticas, la naturaleza hipotética de los puntos de partidas[72].

Para Engels, la dialéctica natural une la filosofía con los más recientes descubrimientos científicos. De ese modo, propicia el desarrollo de una práctica filosófica nueva, con

---

[72] Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, Buenos Aires: Editorial Problemas, 1941, p. 130.

bases conceptuales actuales. Por eso el esfuerzo en formular al materialismo dialéctico en términos afines a ella. La dialéctica considera tanto la intervención consciente sobre los fenómenos, como la medición de sus respectivas propuestas; cuestión que suponía la existencia de una realidad material independiente a sus hipótesis. Por tanto, es correlativa al llamado que hizo Marx en la Tesis XI sobre Feuerbach: transformar la realidad. Esto nos permite afirmar que, aunque no estuviera al tanto de ello, Engels intuyó el nodo que une a la filosofía con la política.

Sin embargo, la dialéctica no es la verdadera protagonista de *Dialéctica de la Naturaleza*. Ya en su prefacio, Engels aclara que este libro no es un ensayo dedicado a la definición de la dialéctica, sino al intento de establecer su validez universal: "no nos proponemos redactar un tratado de la dialéctica sino señalar que las leyes dialécticas son leyes reales de desarrollo de la Naturaleza y por lo tanto son válidas para la teoría de las ciencias naturales"[73]. Como tales, dichas leyes deben ser consideradas en los estudios del materialismo histórico, dado que perciben la realidad. Sin embargo, por tratarse de leyes filosóficas, exigen traducción. De ahí la necesidad del materialismo dialéctico: el nexo entre la dialéctica de la naturaleza y el materialismo histórico.

Aquí comienzan las contradicciones entre la propuesta filosófica de Engels y el legado teórico de Marx. Mientras que este último plantea una brecha insalvable entre los objetos reales y los objetos de conocimiento –que podemos leer directamente en la apuesta metodológica de su *Introducción* de 1857[74]–, Engels los confunde, afirmando que la dialéctica posee leyes reales derivadas de la naturaleza; leyes que, como tales, determinan el desarrollo *real* –no solamente la apropiación

[73] Ibíd., p. 38.

[74] Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, op. cit., pp. 51-52.

teórica– de los fenómenos, convirtiéndolos en manifestaciones de su lógica interna. En eso estriba su reivindicación de las tres leyes de la dialéctica hegeliana: 1) transformación de la cantidad en cualidad (y viceversa); 2) interpenetración de los contrarios; 3) negación de la negación[75].

La identificación del objeto real con el objeto de conocimiento que realiza Engels, producto inequívoco de la *naturalización* de la dialéctica, se tradujo en la formulación de una ontología del movimiento basada en un auto-despliegue temporal de las contradicciones. En ese sentido, la concepción filosófica dominante en *Dialéctica de la Naturaleza* fue un retroceso en comparación a la de *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, dando muestras de la pervivencia de resabios idealistas en detrimento de la práctica filosófica nueva[76].

Creemos que la falencia antes descrita fue producto del intento de Engels por dotar al marxismo de un *sistema* filosófico; o sea, un conjunto de categorías universales apoyadas en una teoría del conocimiento. Lo anterior explica el reconocimiento de las tres leyes de la dialéctica hegeliana durante la institución del materialismo dialéctico. Dicha búsqueda de sistematicidad se tradujo en un formalismo filosófico, propiciando el empobrecimiento teórico de su práctica. El intento por satisfacer las exigencias del canon filosófico idealista coartó el desarrollo del materialismo dialéctico al imponerle diatribas incompatibles con los principios del materialismo histórico. Estas últimas, observables en las divisiones teoría/práctica y adentro/afuera que suponen.

---

[75] Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, op. cit., p. 37.

[76] En detrimento, decimos, pues ningún materialismo puede constituirse sin albergar en su interior al idealismo que combate. Por tanto, no todos los resabios son perjudiciales: algunos sirven de resorte para su formación. Al respecto, ver Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, Madrid: Ediciones Akal, 2017, pp. 94-95.

No obstante, debemos reconocerle a Engels el mérito de haber sido el primer teórico marxista que se atrevió a enfrentar el desafío de dotar al marxismo de una filosofía propiamente dicha; o sea, una práctica filosófica coherente con los principios del materialismo histórico. Que lo hiciera incurriendo en errores no impide apreciar sus aciertos. Entre ellos, el descubrimiento del nodo filosofía-ciencias, junto a la intuición del nodo filosofía-política. Además, *Dialéctica de la Naturaleza* nos otorga un valioso precedente *negativo* sobre los límites de una empresa filosófica inspirada en la sistematización de la disciplina. Finalmente, allí encontramos la definición del modo de relación marxista "ortodoxa" entre ciencias y filosofía, con primacía de las primeras.

b) El Anti-Dühring

En 1878, Engels publicó el *Anti-Dühring*: el libro que definió los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico. Aunque en principio se tratara solamente de una respuesta polémica a la obra de Eugenio Dühring –profesor de filosofía con gran influencia entre los socialistas alemanes–, el libro abarcó mucho más que eso, convirtiéndose en una de las obras fundamentales del marxismo. Refiriéndose a ello, Engels comenta:

> Hay dos circunstancias que pueden excusar que la crítica de un sistema tan insignificante, a pesar de su jactancia, adopte dimensiones tan grandes, impuestas por el tema. Una es que esta crítica me brindaba ocasión de desarrollar de modo positivo y en los más diversos campos mis ideas acerca de problemas que encierran hoy interés general, científico o práctico. Y aunque esta obra no persigue ni siquiera el designio de oponer un nuevo sistema al del señor Dühring, confío que el lector no echará de menos la trabazón interna en las ideas expuestas por mí, a pesar de la diversidad de materias tratadas.

> La otra circunstancia aludida es la siguiente: como «creador de sistema», el señor Dühring no es un fenómeno aislado y solitario en la Alemania actual. Desde hace algún tiempo brotan por todo el país, de la noche a la mañana, como las setas, docenas de sistemas filosóficos, y, principalmente, los sistemas de filosofía de la naturaleza, para no hablar de los innumerables sistemas nuevos de política, economía, etc[77].

Al igual que Marx en *Miseria de la filosofía*, Engels en el *Anti-Dühring* utilizó la crítica hacia la obra de un rival famoso entre los socialistas para exponer sus proposiciones, mostrando las tesis que diferenciaban al marxismo de cualquier otro "sistema" en boga durante el periodo. De lo anterior destacamos el rol que cumplió la polémica en la producción teórica marxista, al punto de volverse indisociable de sus conclusiones[78].

Que Engels haya sentado los principios del materialismo dialéctico a través de una obra polémica interroga por las determinaciones conceptuales que dicha condición ejerció en su respectiva definición. Sobre todo, considerando el sentido negativo de la operación: identificarse a sí mismo a partir del rechazo de otros. Sin embargo, como sabemos, tal gesto no era nuevo en la tradición marxista. En cada una de sus fases, el marxismo impulsó rupturas que lo situaron en contra de lo negado. Por tanto, en este caso, Engels siguió la tónica. Al igual que el materialismo histórico, el materialismo dialéctico también debía nacer de rupturas. De lo contrario, no tendría

---

[77] Federico Engels, *El Anti-Dühring o «la Revolución de la ciencia» de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1970, pp. 7-8.

[78] Esto resultará particularmente sensible en la obra de Mao, quien importó el modo de hacer teoría a través de la polémica al seno del propio movimiento comunista internacional. En el caso de lo debates en la Tercera Internacional, ver Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit.,p. 252.

el carácter polémico necesario para incorporarse en la lucha de clase proletaria.

El *Anti-Dühring* retoma la relación entre marxismo y filosofía luego de treinta años de silencio. Lo anterior, en un contexto donde hacerlo se convirtió en una tarea política urgente. Como sabemos, en 1846 Marx abandonó la filosofía por considerarla una ideología. Sin embargo, producto del nodo que la une con la política, ella siguió asediando al marxismo, al punto de transformarse en su principal deuda teórica. Como toda deuda, ésta generó una debilidad a disposición de los adversarios del endeudado. Entre ellos, Eugenio Dühring.

La efectividad del sistema de Dühring hizo que Engels reconsiderara el problema de la filosofía, dejando de lado los prejuicios de Marx. Todo indicaba que su identificación con la ideología no era suficiente, pues los efectos materiales que tenía eran cada vez más palpables. Su sola persistencia histórica lo demuestra. De ahí la necesidad de volver a estudiarla en profundidad; aunque claro, siguiendo las directrices del materialismo histórico:

> La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción y con ella el cambio de productos constituye la base de todo el orden social; de que en cada sociedad que presenta la historia, la repartición de los productos, y con ella la jerarquía social de clases y órdenes, se rige según la naturaleza y la forma de producción y según la forma de cambio de las cosas producidas. Por consecuencia, es necesario indagar las causas últimas de todas las transformaciones sociales y de todas las revoluciones políticas no en la cabeza de los hombres, esto es, en la idea cada vez más clara que adquieren de la verdad y de la justicia eternas, sino en las variaciones de la forma de producción y de cambio; es menester indagar tales causas, no en la filosofía, sino en la economía de cada época[79].

[79] Federico Engels, *El Anti-Dühring*, op. cit., p. 280.

Como podemos notar, Engels remite nuevamente a la "concepción materialista de la historia", indicando el rol que corresponde a la economía en la complexión de cada formación social. Sin embargo, la cita dice algo más. Por el hecho de mencionar a la filosofía, aunque restándole potestad histórica, Engels reconoce su existencia, y con ella, supera la tesis que la identifica como ideología, dando cabida a la reflexión sobre su campo teórico propio. El gesto es sutil, pero decidor. La filosofía ya no es una ideología, sino una disciplina entre otras[80]. De ahí la necesidad de practicarla en propiedad. Y dado que la economía es quien determina –en última instancia– el desarrollo de las formaciones sociales capitalistas, ella está llamada a guiar la intervención marxista en filosofía. A esta noción debemos la siguiente tesis de Mao:"la filosofía proletaria es la filosofía económica"[81].

---

[80] No obstante, a diferencia de Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Engels menosprecia las facultades políticas de la filosofía, dando lugar a su establecimiento en condiciones desfavorables. Esta paradoja nos parece bastante decidora respecto al porvenir del materialismo dialéctico. Mientras que Marx insiste en definir la filosofía como ideología, reconociendo en esta última la fuerza para llevar a término la lucha de clases, Engels le asigna un lugar teórico propio, aunque desprovisto de relevancia histórica. Esto es síntoma de la vocación política de cada uno. A Marx no le interesa definir qué es realmente la filosofía. Solo busca convertirla en herramienta al servicio de la lucha de clase proletaria. Por el contrario, Engels se preocupa de esclarecer su estatuto teórico específico, para definirla en términos conceptuales adecuados. En la primera tendencia se inscriben Lenin y Mao. En la segunda, Stalin. El parentesco entre las intervenciones filosóficas de Engels y Stalin descansa en las circunstancias comunes que enfrentaron: procesos de institución del materialismo dialéctico. Volveremos sobre esto.

[81] Mao Tse-tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., 2010,p. 242.

Haciendo eco de sus investigaciones en el campo de las ciencias naturales, Engels intenta convertir a la dialéctica natural en el modelo ideal del materialismo dialéctico, incurriendo en una concepción *metodologicista* de la categoría. A nuestro juicio, esto se debe a la ontologización de la tercera ley de la dialéctica hegeliana, la "negación de la negación", la cual se inspira en la identificación conceptual entre el objeto real y el objeto de conocimiento:

> ¿Y qué es, pues, la negación de la negación? Una ley del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, sumamente general e importante, y por la misma razón, de la mayor extensión; una ley que, como hemos visto, tiene aplicación en geología, en matemáticas, en historia, en filosofía […][82].

A partir de la "negación de la negación", Engels incorporó las tres leyes de la dialéctica hegeliana en la nueva "filosofía marxista". Entendida en estos términos, la dialéctica se convierte, para Engels, en complemento metodológico del materialismo histórico. Según el autor, "la dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento"[83]. Por tanto, a su juicio, corresponde al polo opuesto de la metafísica en filosofía. Eso explica su presunta coherencia respecto al marxismo; teoría que, para entonces, ya había alcanzado su estatuto científico, y como tal, se declaraba enemiga del pensamiento metafísico.

Como podemos notar, la concepción metodologicista de Engels contrariaba las observaciones que hizo Marx en su *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*. Mientras que Marx afirma que el conocimiento nunca puede identificarse completamente con su objeto real, Engels considera

---

[82] Federico Engels, *El Anti-Dühring*, op. cit., p. 153.
[83] Ibíd.

posible lograrlo, dando cabida a la teoría del conocimiento y a las filosofías de la historia en el seno del materialismo dialéctico[84]. Por tanto, su postura respecto al conocimiento genera malentendidos equivalentes a los que generó Marx cuando se declaró discípulo de Hegel.

A grandes rasgos, como sucediera en *Dialéctica de la Naturaleza*, podemos atribuir los errores filosóficos del *Anti-Dühring* al intento de instituir al materialismo dialéctico en tanto sistema filosófico, cuestión que el propio Engels autocriticó, debido a sus consecuencias en el análisis de la naturaleza: "como este libro muestra en detalle, su defecto fue principalmente en su forma hegeliana, el no reconocer en la naturaleza una evolución en el tiempo, una sucesión, sino solo yuxtaposición"[85]. No obstante, al igual que su precedente, las falencias del *Anti-Dühring* no impugnan sus aportes al desarrollo de la práctica marxista de la filosofía. Algunos ya figuraban en la obra de Marx; pero adquirieron consistencia gracias al trabajo de Engels. En el caso de este libro, destacamos los siguientes:

I. Carácter político de toda intervención filosófica. Si Engels estuvo dispuesto a polemizar con Dühring, aun cuando el sistema teórico de este último fuera mediocre, se debió a la influencia que ejercía sobre el público alemán. Las tesis antimarxistas de Dühring despertaron simpatías que atentaban contra la estabilidad del Partido. Por esa razón, frenarlo era asunto

---

[84] Creemos que uno de los ejemplos más elocuentes de esta corriente fue Tran Duc Thao, quien se apoyó en la obra de Engels para criticar la definición del materialismo dialéctico de Stalin, reemplazándola por una versión donde el método dialéctico parte en "la dialéctica real de las cosas", aplicándose de vuelta sobre ellas. Al respecto, ver Tran Duc Thao. *La filosofía de Stalin. I. Interpretación de los principios y las leyes de la dialéctica*, Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia Limitada, 2016, pp. 31 y ss.

[85] Federico Engels, *El Anti-Dühring*, op. cit., p. 21.

urgente. Ello definió el tipo específico de respuesta que Engels preparó en su contra, adecuándola al objetivo político en cuestión. Fue una respuesta política a través de la teoría; no una respuesta teórica con efectos políticos. Definir esta primacía es indispensable para comprender la operación en juego.

II. Negación de la ensimismidad. Aunque Marx ya se había pronunciado al respecto, ahora Engels lo hacía de forma directa, atribuyendo al pensamiento metafísico la cualidad de plegar las cosas sobre sí mismas, ignorando sus relaciones de mutua dependencia. En palabras del autor: "para el metafísico las cosas y sus imágenes en el pensamiento, los conceptos, son objetos aislados de estudio, que se consideran uno tras otro y sin el otro, fijos, rígidos, dados de una vez para siempre"[86]. En oposición a esto, Engels considera que el análisis debe partir por esclarecer sus articulaciones sociales, para luego dar paso al estudio de su historicidad. En esta lógica, no es posible concebir "cosas en sí"[87].

III. Historicidad de los principios teóricos. Tratado en *La ideología alemana*, en el *Anti-Dühring* es abordado a partir de los problemas relativos a la adecuación contextual de cada teoría. Corresponde al rechazo de la eternización de las categorías, ya planteada por Marx en su crítica de la economía política. En el caso de Engels, esta última se extiende hacia la filosofía, historia y ciencias naturales:

---

[86] Ibíd., p. 29.

[87] Refiriéndose a Sartre, Badiou muestra el carácter anti-dialéctico del en-sí, señalando su incompatibilidad categorial con el materialismo dialéctico. De ahí la necesidad de proscribirlo. Al respecto, ver Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 97.

> […] los principios no son el punto de partida en la investigación, sino más bien el resultado final; no son aplicados a la naturaleza y a la historia de la humanidad, sino que derivan de éstas; no es la humanidad y la naturaleza quienes se rigen y modelan por estos principios, sino que los principios no son verdaderos sino en la medida en que concuerdan con la naturaleza y con la historia[88].

IV. Definición del conocimiento como un proceso de transformación de lo conocido. Esta es una tesis original de Engels. Corresponde a la implementación del criterio de la práctica en la producción teórica. Para el autor, el conocimiento es consecuencia del proceso de apropiación humana de la naturaleza, donde la "cosa en sí" es convertida en "cosa para nosotros". Por tanto, lo conocido será siempre un fruto de la práctica experimental que lo transforma, no habiendo ensimismidad originaria ni trascendental que descubrir. Se trata de una nueva acepción de la producción teórica, que rechaza la eternización de las categorías. Las garantías conceptuales ceden su lugar a la experimentación: "científicamente todas las definiciones son de poco valor. Para tener un conocimiento verdaderamente completo de la vida, fuera menester recorrer todas las formas en que se manifiesta, desde la más baja a la más elevada"[89].

V. Negación de la ontología. Aunque este punto sea complicado de observar, es correlativo al rechazo de la ensimismidad antes

---

[88] Federico Engels, *El Anti-Dühring*, op. cit. p. 43. De los problemas relativos a la comprobación de los principios de cada teoría deriva el imperativo de medir las tesis con sus respectivos contextos. Se establece así un criterio materialista de análisis, que no supone la existencia previa de alguna teoría del conocimiento. En este punto del *Anti-Dühring* rastreamos la exclusión de las "garantías conceptuales"; exclusión que contradice otras propuestas del autor, como la incorporación de la "negación de la negación" al materialismo dialéctico.

[89] Ibíd., p. 93.

mencionada. Corresponde a la identificación de la materia con el movimiento, y con ello, la exclusión de cualquier esencialismo o representación trascendental. Si la materia está en permanente movimiento, nada puede retenerla en una sola identidad estable. De modo que, para Engels, cualquier análisis histórico debe considerar las articulaciones coyunturales de lo analizado, en lugar de suponer la pureza de sus componentes. Eso explica sus críticas hacia la definición de la represión de Dühring[90], así como también sus tesis acerca del porvenir histórico de la esclavitud en Estados Unidos[91].

A pesar de sus imperfecciones, el *Anti-Dühring* es un libro fundamental para observar algunas de las características principales de la práctica marxista de la filosofía. Representa un retroceso respecto a Marx en la medida en que supone la posibilidad de una filosofía marxista como tal –o sea, convertida en sistema–, pero es un progreso en tanto proyecta los rasgos fundamentales de la relación *política* que luego establecerá el marxismo con la filosofía. En ese sentido, no es coincidencia que el *Anti-Dühring* haya sentado el marco filosófico del que fuera uno de los ensayos más importantes para la elaboración programática del movimiento comunista internacional: *Del socialismo utópico al socialismo científico*[92]. Lenin acierta cuando indica que el *Anti-Dühring* sintetiza la concepción materialista dialéctica del mundo esbozada por Marx[93].

---

[90] Ibíd., p. 164.
[91] Ibíd., p. 173.
[92] Federico Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico", en C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, op. cit., t. II., pp. 92-161.
[93] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 272.

c) Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

En 1886, Engels publicó *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. El libro analiza la evolución del idealismo alemán hasta la primera mitad del siglo XIX, cifrando su final en la obra de Feuerbach. Lo anterior, producto de la inversión materialista del sistema hegeliano. En palabras de Engels: "la trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano –no del todo ortodoxo, ciertamente– que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor"[94]. Según el autor, Feuerbach promovió el nacimiento del materialismo moderno al consumar la muerte del idealismo clásico durante la inversión naturalista de Hegel.

Sin embargo, la muerte del idealismo alemán no fue responsabilidad exclusiva de Feuerbach. En rigor, ella comenzó en la obra del propio Hegel. A juicio de Engels, el sistema de Hegel alcanzó tal grado de completitud, que volvió imposible cualquier desarrollo filosófico ulterior. De ahí su función de precedente en la muerte disciplinar. En sus palabras:

> En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo[95].

Resumiendo, Hegel dio paso a la muerte del idealismo clásico al condensarlo en un solo sistema filosófico. Por su parte, Feuerbach heredó tal sistema, confirmando el agotamiento del

[94] Federico Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", op. cit., p. 393.
[95] Ibíd., p. 385.

idealismo clásico a través de su inversión. Por tanto, además de herencia, entre Hegel y Feuerbach hubo filiación. Ambos autores respondieron al mismo proceso filosófico. El paso de Hegel a Feuerbach fue un golpe de gracia para la filosofía clásica alemana.

Por haber cifrado el final del idealismo clásico en la obra de Feuerbach, Engels inmediatamente liberó a Marx de cualquier compromiso con dicha tendencia. A su entender, la obra de este último no dialoga con la filosofía idealista, sino más bien con un paradigma diferente: las ciencias modernas. Engels divide la filosofía en antigua y moderna respecto al trabajo de Feuerbach. Por tanto, todo aquello que sucediera después de la obra del filósofo, era independiente de la tradición clásica alemana. Se trata de un gesto teórico sumamente importante, que acentúa la discontinuidad existente entre marxismo e idealismo; cuestión fundamental para el momento fundacional que vivía entonces el materialismo dialéctico.

El *Ludwig Feuerbach* fue un ajuste de cuentas con la filiación teórica del marxismo. Eso explica la urgencia del autor por mostrar la distancia que lo separa de la filosofía clásica alemana. Aquello en juego eran los cimientos del materialismo dialéctico; una práctica filosófica correlativa al ejercicio del materialismo histórico, pero asediada por los fantasmas de las ideologías filosóficas del momento. En rigor, el materialismo dialéctico nació cuando el idealismo ya estaba muerto. Por esa razón, solamente podía relacionarse con él en términos críticos.

Como podemos notar, el *Ludwig Feuerbach* de Engels trata un problema recurrente en los "clásicos del marxismo": la muerte de la filosofía. Sin embargo, lo hace desde una perspectiva diferente a las anteriores. Mientras que trabajos como *La ideología alemana* o *Miseria de la filosofía* procuraban matar la filosofía a través de su digestión científica, *Ludwig Feuerbach* intenta refundarla mediante su práctica materialista. Esto último, a partir del establecimiento del primado del ser sobre el pensamiento.

Según Engels, "el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser"[96]. Acorde a la posición que tome cada una al momento de plantear este problema, será incluida en uno de los bandos filosóficos existentes: materialismo o idealismo. Al primero corresponde la primacía del ser; al segundo, la del pensamiento. Lo anterior, independientemente de los matices que presente cada filosofía[97]. Para el marxismo, no existen bandos intermedios. En palabras de Engels:

> El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía, tiene pues, sus raíces, al igual que toda religión, en las ideas limitadas e ignorantes del estado de salvajismo. Pero no pudo plantease con toda nitidez, ni pudo adquirir su plena significación hasta que la humanidad europea despertó del prolongado letargo de la Edad Media cristiana. El problema de la relación entre el pensar y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia entre los escolásticos de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?

---

[96] Ibíd., p. 338.

[97] En lo que sigue de nuestra exposición, comprenderemos al materialismo y al idealismo en los términos aquí expuestos. Sabemos que son estrechos, al punto de ignorar las peculiaridades que marcan la obra de cada filósofo. Sin embargo, por haber sido la generalidad a la cual respondió el marxismo durante toda su historia, nos vemos obligados a mantenerla. Cabe destacar que, en este punto –como en otros afines al problema–, lo que cuenta es la "determinación en última instancia". Si una filosofía considera que el ser no es independiente al pensamiento –ni el objeto al sujeto–, aunque sugiera matices para explicarlo, será incluida dentro de la tendencia filosófica idealista, dado que sus propuestas estarán determinadas, en última instancia, por el predominio del pensamiento

> Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, el génesis es bastante más embrollado e inverosímil que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo[98].

Esta división de la filosofía en dos grandes direcciones filosóficas fundamentales fue retomada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, donde señala que ella fue el principal aporte teórico del *Ludwig Feuerbach* de Engels:

> Engels declara en su «Ludwig Feuerbach» que el materialismo y el idealismo son las dos direcciones filosóficas fundamentales. El materialismo considera la naturaleza como lo primario y el espíritu como lo secundario; poner el ser el primer plano y el pensar en el segundo. El idealismo hace precisamente lo contrario[99].

El modo en que Engels analizó "la muerte de la filosofía" en su *Ludwig Feuerbach* da cuenta del esfuerzo por resolver la crisis en términos *filosóficos* –no solamente científicos o

---

sobre el ser. Así ocurre, por ejemplo, en la "cosa en sí" de Kant, cuyo escepticismo descansa en un sujeto trascendental que detenta facultades ontológicas. Al respecto, ver V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., pp. 210 y ss.

[98] Federico Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", op. cit.,pp. 338-339.

[99] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 99. Es importante destacar el reconocimiento de esta teoría por parte de Lenin, puesto que inspiró la suya sobre los "partidos en filosofía". Volveremos sobre ello.

políticos–, afirmando la existencia de la disciplina. Por tanto, es una muestra de la madurez adquirida entonces por el marxismo en la lucha de clases teórica. Según Engels, "para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa"[100]. De ahí la necesidad de proyectar una alternativa filosófica capaz de superar a sus adversarias. El recurso a la dialéctica hegeliana fue parte de los experimentos del autor para conseguirlo.

Como podemos notar, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* encontramos una nueva interpretación de la muerte de la filosofía. Esta vez, limitada al idealismo clásico. Mientras que trabajos como la *Tesis sobre Feuerbach* o *La ideología alemana* ligaban el fenómeno al conjunto de la disciplina, aquí se localiza en una sola corriente específica. Esta nueva interpretación de la muerte de la filosofía hizo posible la crítica al idealismo sin destruir a toda la disciplina en el proceso. De ese modo, Engels le abrió una trinchera al proletariado en la lucha filosófica, cubriendo un frente abandonado por Marx.

Para cerrar, consideramos pertinente mencionar la sentencia que con la cual concluye el *Ludwig Feuerbach*: "el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana"[101]. Con ella, el autor subraya la correspondencia histórica entre la lucha de clase proletaria y el rigor teórico alemán. Como dijimos al comienzo del capítulo, desde mediados del siglo XIX la burguesía renunció al desarrollo disciplinar de la filosofía, pues la ideología le bastaba para reproducir su hegemonía. En consecuencia, la única clase social que realmente la necesitaba era el proletariado, empeñado en utilizarla para proyectar su política. De ahí su relación solidaria entre ambas partes: "solo en la clase obrera perdura sin decaer

[100] Federico Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", op. cit.,p. 388.
[101] Ibíd., p. 425.

el sentido teórico alemán"[102]. El proletariado hereda la filosofía rechazando su filiación burguesa e imponiéndole la propia: el marxismo.

En resumen, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* esclarece la relación del marxismo con el idealismo alemán, mostrando los desajustes existentes entre las teorías de Hegel, Feuerbach y Marx. A su vez, demarca las peculiaridades del materialismo dialéctico, diferenciándolo de la dialéctica hegeliana y del materialismo feuerbachiano. También invita a superar el modo idealista de hacer filosofía a través de una práctica materialista nueva, siendo el materialismo dialéctico, el candidato para ocupar el sitial de la filosofía clásica. Finalmente, designa al proletariado como el auténtico heredero de la rigurosidad teórica alemana y, como tal, responsable de su porvenir. Como vemos, es un libro idóneo para ajustar cuentas de todo tipo.

4. La filosofía como lucha de clases en la teoría

A continuación, trataremos la fase de la relación entre marxismo y filosofía donde el materialismo dialéctico definió su carácter político de clase: la intervención de Lenin en filosofía. Dicha intervención ocurrió entre los años 1908 y 1923. Durante ese periodo, el autor descubrió el nodo filosofía-política, complemento del nodo filosofía-ciencia descubierto por Engels, desarrollando una teoría objetiva de la disciplina. En Lenin, el materialismo dialéctico es sinónimo de lucha de clases en la teoría. Por tanto, equivale a una práctica filosófica nueva, correlativa a las prácticas científicas y políticas marxistas. Para estudiarla, nos referiremos a tres trabajos del autor: *Materialismo y empiriocriticismo, Sobre el problema de la dialéctica* y *Sobre el significado del materialismo militante*.

[102] Ibíd., p. 424.

a) Materialismo y empiriocriticismo

En 1908, Lenin publicó *Materialismo y empiriocriticismo*. El libro irrumpe en una coyuntura marcada por los debates sobre la energética de Ostwald. Esta última buscaba reemplazar la categoría de materia por el concepto de energía, apelando a la obsolescencia de la teoría atómica[103]. En respuesta a la teoría de Ostwald, Lenin traza la distinción entre el *concepto* de materia y la *categoría* de materia, sugiriendo que esta última sobrevive al primero debido a su naturaleza filosófica:

> La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, y que existe independientemente de ellas. Por eso, decir que este concepto puede «hacerse anticuado» es un pueril balbuceo, es repetir insensatamente los argumentos de la filosofía reaccionaria a la moda[104].

Según Lenin, mientras que el concepto de materia cambia luego de cada descubrimiento científico, la categoría se mantiene vigente, pues su función es constatar la existencia de una realidad objetiva que no depende de ningún sujeto específico. Por tanto, es válida aun cuando su contenido histórico sea *inmaterial*[105]. En rigor, Lenin acepta la teoría de Ostwald para el ámbito de las ciencias. Lo que rechaza es su

---

[103] Al respecto, ver Wilhem Ostwald, "El fracaso del atomismo contemporáneo", en D. Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México D.F.: Siglo XXI, 1979, p. 150.

[104] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., pp. 134-135.

[105] Cuestión particularmente sensible en el presente, donde la "inmaterialización" de la producción mercantil proyecta la ilusión de su final. Al respecto, ver Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018.

explotación filosófica por el idealismo: el intento de utilizar las conclusiones de la energética para suprimir al materialismo, y con él, al marxismo. Todo esto, respecto a la lucha de clases teórica por la orientación de la práctica científica.

Entre las filosofías que surgieron al alero de la energética de Ostwald, encontramos al empiriocriticismo. Fundada por Ernst March, esta filosofía se hizo de lugar en el Partido de Lenin a través de Bogdánov, principal dirigente de la tendencia denominada "otzovista". Aunque políticamente izquierdista, el oztovismo se apoyaba en una filosofía derechista basada en las sensaciones subjetivas, cuestión que hipotecaba su efectividad estratégica. Por esa razón, en última instancia, la intervención política de la tendencia encabezada por Bogdánov estaba condenada al fracaso. Althusser precisa:

> Políticamente, los otzovistas eran izquierdistas, partidarios de medidas radicales: retirada (otzovat) de los representantes de la Duma, rechazo de todas las formas de acción legales, paso inmediato a la acción violenta. Estas proclamas izquierdistas, sin embargo, recubrían posiciones teóricas de derechas. Los otzovistas se habían sentido fuertemente atraídos por una filosofía entonces de moda, o por una moda filosófica, el «empiriocriticismo» cuya forma había sido renovada por el célebre físico austriaco Ernst Mach[106].

Para menguar la influencia del empiriocriticismo en el Partido, Lenin opuso los principios del materialismo dialéctico a los de la filosofía de Mach, comenzando por la definición de "sensación". Según Lenin, "nuestras sensaciones, nuestra conciencia son sólo la imagen del mundo exterior, y de suyo se comprende que el reflejo no puede existir sin lo reflejado, mientras que lo reflejado existe independientemente de su

[106] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit., p. 114.

reflejo"[107]. A partir de lo anterior, Lenin formula lo que Lecourt llama la "teoría del reflejo sin espejo"[108], en abierta oposición a la definición subjetivista de la causalidad:

> […] la línea subjetiva en la cuestión de la causalidad, el atribuir el origen del orden y de la necesidad de la naturaleza, no al mundo exterior objetivo, sino a la conciencia, a la razón, a la lógica, etc., no sólo desliga la razón humana de la naturaleza, no sólo opone la primera a la segunda, sino que hace de la naturaleza una parte de la razón, en lugar de considerar la razón como una partícula de la naturaleza[109].

La teoría del reflejo sin espejo confirma la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento establecida por Marx en su *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*. Pero esta vez, incluye a las sensaciones en su formulación. Según Lenin, el reflejo sin espejo está en la base de todo materialismo: "la existencia de lo reflejado, independientemente de lo que lo refleja (la independencia del mundo exterior con respecto a la conciencia), es la premisa fundamental del materialismo"[110]. El reflejo, por tanto, no necesita espejo; aun cuando pueda producirlo durante el proceso.

Como sabemos, *Materialismo y empiriocriticismo* fue, al igual que el *Anti-Dühring*, un libro filosófico movido por la polémica. Sin embargo, en este caso, el debate se daba entre camaradas; cuestión que exigía un cuidado mayor al momento de argumentar las posiciones. De ahí su crítica hacia el modo en que Plejánov trató sus diferencias con los machianos, provocándole un daño fraccional al Partido:

---

[107] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 65.
[108] Dominique Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, op. cit., p. 54.
[109] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 164.
[110] Ibíd., p. 127.

> Plejánov en sus notas contra el machismo no se preocupó tanto de refutar a Mach como de causar un daño fraccional al bolchevismo. Por esta mezquina y miserable utilización de las controversias teóricas fundamentales él fue castigado como merecía con dos libritos de los mencheviques machistas[111].

No obstante, el modo en que Lenin abordó este debate no respondió únicamente al cuidado de la unidad partidaria. Si Lenin trató sus diferencias políticas con el otzovismo a través de sus diferencias filosóficas con el empiriocriticismo, fue porque sabía que, entre filosofía y política, existe un punto nodal que une a sus respectivas prácticas en un mismo destino. En el caso del Partido, dicho destino es el *programa*. La filosofía comienza una vez definido el posicionamiento político que guiará sus incursiones. A su vez, la política se orienta en la coyuntura mediante las directrices que le otorga su respectiva posición filosófica. De ahí la necesidad de polemizar con Bodgánov a través de la filosofía. No hacerlo hubiera sido tratar este conflicto de forma unilateral.

El que Lenin haya escogido a Bogdánov para polemizar, por supuesto, no fue fortuito. Como sabemos, Bogdánov era el principal teórico del otzovismo. Además, era un militante sumamente importante para la organización. De ahí la complejidad de la operación montada por Lenin en su contra: *desacreditarlo por haber caído en el idealismo al momento de adherir al empiriocriticismo*. En sus palabras:

> […] lo que importa no es lo que distingue a Bogdánov de los demás machistas, sino lo que hay en ellos de común: la interpretación idealista de la «experiencia» y de la «energía», la negación de la realidad objetiva, en la adaptación a la cual consiste la experiencia humana, en la reproducción de la cual

[111] Ibíd., p. 397.

> consiste la única «metodología» científica y la única «energética» científica[112].

Lenin procura descalificar a Bogdánov identificándolo con una filosofía idealista que, como tal, niega la existencia de la realidad objetiva, diluyéndola en un conjunto de sensaciones subjetivas. Como vemos, la de Lenin fue una operación política montada desde la filosofía, confirmando la solidaridad entre ambas prácticas[113].

Como podemos notar, Lenin se esforzó por lograr que su crítica hacia Bogdánov excediera los límites de la coyuntura. En buena medida, eso explica la envergadura del trabajo bibliográfico de *Materialismo y empiriocriticismo*. A su vez, dicha disposición le permitió avanzar en la definición del carácter clasista de cada filosofía, tomando en cuenta sus efectos políticos concretos; o sea, ampliandola definición marxista del "criterio de la práctica". En lugar de juzgar a Bogdánov por sus declaraciones, Lenin analiza las articulaciones sociales de su obra, sirviéndose de éstas para evaluarla. Según el autor, lo que define el carácter de clase de una filosofía no es su coherencia con tales o cuales principios universales, sino su articulación con las demás prácticas sociales:

---

[112] Ibíd., p. 302.

[113] Sin embargo, esto no significa que la maniobra política de Lenin haya instrumentalizado a la filosofía. Su éxito indica que, de una manera u otra, descubrió una relación mucho más profunda entre ambas prácticas, al punto de movilizarlas en torno a un programa desprovisto de fisuras. Lo mismo respecto a las ciencias. Teniendo en cuenta el carácter estratégico de la defensa leninista de la categoría de "materia", es imposible afirmar la existencia de algún tipo de instrumentación coyuntural. Por esa razón, creemos que la lectura que hizo Rancière de *Materialismo y empiriocriticismo* es incorrecta. Ignora las peculiaridades de cada práctica involucrada en el texto, asumiendo que la política puede hacer con ellas lo que quiera. Al respecto, ver Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, op. cit., 2013, p. 83.

> […] «lo muerto se agarra a lo vivo», la muerta redundancia escolástica de Bogdánov independientemente de la conciencia y contra la voluntad de Bogdánov, hace de su filosofía un instrumento al servicio de Schubert-Soldern y otros reaccionarios, que, desde lo alto de centenares de cátedras profesorales, propagan, bajo millares de formas, esto mismo muerto en lugar de lo vivo, contra lo vivo, a fin de asfixiar a lo vivo. Bogdánov, personalmente, es el enemigo jurado de cualquier reacción, y en particular de la reacción burguesa. La «substitución» de Bogdánov y su teoría de la «identidad entre el ser social y la conciencia social» presta un servicio a dicha reacción. El hecho es triste, pero es así[114].

Esta definición del criterio de la práctica le permitió a Lenin descubrir que, tras las políticas izquierdistas del otzovismo, había posiciones estratégicas derechistas. Corrigiendo el formalismo de Marx y Engels, Lenin demostró que el carácter de clase de una teoría es histórico. Lo que un día pueda ser revolucionario, al otro se convierte en su contrario producto de las disposiciones coyunturales del momento. De ahí la necesidad de juzgar a partir de los hechos y no de las palabras:

> Se juzga a un hombre, no por lo que él diga o piense de sí mismo, sino por sus actos. Los filósofos deben ser juzgados, no por los rótulos que ostenten («positivismo», filosofía de la «experiencia pura», «monismo» o «empiriomonismo», «filosofía de las Ciencias Naturales», etc.), sino por cómo resuelven en realidad las cuestiones teóricas fundamentales, por las personas con quienes van de acuerdo, por lo que enseñan y por lo que han logrado inculcar a sus discípulos y seguidores[115].

---

[114] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 364.

[115] Ibíd., pp. 237-238. En ese sentido, Lenin avanzó bastante en la superación de la linealidad libresca. La suya es una práctica filosófica abocada al texto; entendiendo al texto como el lugar de encuentro de múltiples determinaciones. Entre ellas, las teóricas y políticas.

Como dijera Althusser, en Lenin germina una "teoría no-filosófica de la filosofía"[116]. Ésta la define como una disciplina susceptible de producir conocimientos objetivos de sí misma, a partir del análisis de sus dos puntos nodales: 1) filosofía-ciencias; 2) filosofía-política[117]. El primero fue descubierto por Engels; el segundo, por Lenin. Vista así, la filosofía es puro *afuera*. Su interioridad, aunque real, no es más que la intersección virtual de sus articulaciones, determinadas en última instancia por la lucha de clases. Para Lenin, la filosofía es un campo de batalla fundado –y habitado– por su exterioridad. Sobre este punto, el autor cita como ejemplo el complot internacional de la energética en contra del materialismo:

> Hemos visto que el problema de las conclusiones gnoseológicas deducidas de la novísima física está planteado en la literatura inglesa, alemana y francesa y es discutido desde lo más diferentes puntos de vista. No puede caber la menor duda de que estamos en presencia de cierta corriente ideológica internacional, que no depende de un sistema dado, sino que proviene de ciertas causas generales situadas fuera del terreno de la filosofía[118].

---

[116] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit.,p. 116. Considerando la definición de la filosofía que propone Althusser –a la cual adherimos–, ¿es posible concebir una teoría *filosófica* de la filosofía? Teniendo en cuenta la virtualidad de sus anudamientos, creemos que no. Si la filosofía despliega su historicidad a través de sus articulaciones con las ciencias y la política, entonces cualquier teoría que procure explicarla debe situarse en su exterior. Por tanto, el alcance de la tesis de Lenin es todavía mayor. Lo que hace no es solamente sugerir una "teoría no filosófica de la filosofía", sino generar las condiciones para elaborar una teoría de la filosofía como tal. Una "teoría filosófica de la filosofía" solo es una representación ideológica de la disciplina.

[117] Ibíd., p. 143.

[118] V.I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., pp. 337-338.

Por el hecho de constituir el terreno donde ocurre la lucha de clases teórica, Lenin sabe que la filosofía no es el motor de las disputas filosóficas. En consecuencia, no hay filosofía por la filosofía. Aquello que en ella se juega es el porvenir de las ciencias. Materialismo e idealismo riñen por dominarla, llevando a la teoría los intereses políticos que representan. Lenin lo percibió a tiempo, poniendo a las ciencias en guardia contra las maniobras del empiriocriticismo:

> El idealismo no es más que una forma afinada, refinada, del fideísmo, que persiste armado con todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y, sacando provecho de los menores titubeos del pensamiento filosófico, continúa incesantemente su acción sobre las masas. El papel objetivo de clase del empiriocriticismo se reduce por entero a actuar servilmente al lado de los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular[119].

De lo anterior concluimos que las filosofías son emisarias de la política ante las ciencias, representando las posiciones de cada clase social en la teoría. Por esa razón, para Lenin, la filosofía es pura intervención. Dicha intervención corresponde al gesto de "trazar una línea de demarcación" entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Althusser lo explica así:

> Lenin define, pues, la esencia última de la práctica filosófica como una intervención en el dominio teórico. Esta intervención reviste una doble forma: teórica por la formulación de categorías definidas; práctica por la función de estas categorías. Esta función consiste en «trazar una línea de demarcación» en el interior del dominio teórico entre las ideas declaradas verdaderas y las ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico. Los efectos de este trazado son dobles: positivos en

[119] Ibíd., p. 400.

> tanto que sirven a una cierta práctica –la práctica científica–, negativos en tanto que defienden esta práctica contra los peligros de determinadas nociones ideológicas: en este caso las del idealismo y del dogmatismo. Tales son al menos los efectos producidos por la intervención filosófica de Lenin[120].

En tanto intersección virtual entre política y ciencias, la filosofía es comprendida por Lenin como "disciplina de partido"[121]. Ella siempre obedece a intereses definidos en su exterior, los que, a su vez, definen su interioridad. Para Lenin, "los sin partido son en filosofía de una estupidez tan desesperante como en política"[122]. A su entender, "la no pertenencia a ningún partido no es en filosofía más que servilismo miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo"[123]. En función de lo anterior, para comprender la orientación de una filosofía, debemos comenzar por establecer su punto de partida antes de probar la coherencia de sus enunciados:

> La cuestión verdaderamente importante de la teoría del conocimiento, que divide las direcciones filosóficas, no consiste en saber cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades apriorísticas, etc. Eso es lo que separa para siempre a los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos (humistas) Avenarius y Mach[124].

---

[120] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit.,p. 140.
[121] V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., p. 397.
[122] Ibíd., p. 318.
[123] Ibíd., p. 397.
[124] Ibíd., p. 169.

La teoría de Lenin acerca de los partidos en filosofía complementa a la de Engels sobre las dos direcciones fundamentales de la disciplina: materialismo e idealismo. Como sucediera con la teoría de los puntos nodales –filosofía/ciencias y filosofía/política–, en ésta la obra de ambos autores es correlativa, al punto de volverse indisociable. Por supuesto, Lenin estaba al tanto de los méritos de su precedente, reconociéndolos abiertamente:

> Tenía razón Engels cuando decía que lo importante no es saber a cuál de las numerosas escuelas del materialismo o del idealismo adhiere este o el otro filósofo, sino saber si se toma como lo primario la naturaleza, el mundo exterior, la materia en movimiento, o el espíritu, la razón, la conciencia, etc[125].

A diferencia de Engels, Lenin se esforzó por esclarecer el rol de la política sobre la filosofía, descubriendo las relaciones simbióticas entre ambas partes. En lo que a práctica marxista de la filosofía respecta, su obra constituye un progreso comparada con la de Engels. Sin embargo, es necesario tener en cuenta la influencia que ejercieron las condiciones históricas en la orientación teórica de Lenin. El hecho de haber presenciado dos revoluciones le permitió estudiar en primera fuente la influencia determinante que ejerce la política sobre las formaciones sociales. Solamente en una coyuntura así el marxismo podía descubrir el nodo filosofía-política. Toda historia tiene sus límites.

En tanto disciplina de partido –dominada por sus puntos de partida y divida en dos grandes campos–, la filosofía exige *apuestas*. Sin ellas, no hay práctica filosófica posible. Las apuestas definen el punto de partida de cada una, posicionándolas en sus respectivos bandos: materialismo o idealismo. Lo anterior, en abierta oposición al adversario. Como tales, dichas apuestas

[125] Ibíd., p. 177.

son exteriores a la filosofía. Traducen el interés político que las mueve, demarcando su radio de acción. Lecourt lo resume así:

> Para Lenin, repitámoslo, la filosofía es una batalla donde se reparten dos campos enfrentados y donde se operan movimientos de ofensiva y defensa entre las posiciones ocupadas por estos dos campos. Pero quien dice batalla dice apuestas: apuestas exteriores a la propia filosofía, que deben buscarse por el lado de la historia de las ciencias y en la política, en la práctica social[126].

Lenin concluye *Materialismo y empiriocriticismo* proponiendo cuatro puntos de vista para estudiar al empiriocriticismo: 1) compararlo con las bases del materialismo dialéctico; 2) situarlo entre las escuelas filosóficas contemporáneas; 3) ligarlo con una escuela dentro de una rama de las Ciencias Naturales modernas; 4) observarlo a la luz de la lucha de los partidos en filosofía, expresión de las tendencias e ideologías de las clases enemigas en la sociedad contemporánea[127]. Como podemos notar, se trata de un verdadero modelo de apreciación filosófica, coherente con la práctica de la disciplina que mueve al texto.

El modelo de apreciación filosófica con que Lenin cierra *Materialismo y empiriocriticismo* revela la intención del autor por convertir su libro en una verdadera guía para la práctica marxista de la filosofía. Ello, a través del establecimiento de una relación no-filosófica con la disciplina, movida por una toma de posición de clase proletaria y consciente de los puntos nodales de la disciplina. Lo anterior, en las fronteras del materialismo dialéctico: la trinchera del proletariado en filosofía.

---

[126] Dominique Lecourt, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, op. cit., p. 102.

[127] V.I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, op. cit., pp. 399-400.

b) Sobre el problema de la dialéctica

En 1915, Lenin publicó *Sobre el problema de la dialéctica*. El ensayo aborda la relación entre marxismo y filosofía a partir de la categoría de dialéctica, entendiéndola como"una propiedad de todo conocimiento humano"[128]. Esto le otorgó un lugar fundamental en la teoría marxista-leninista, motivando el establecimiento del primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico[129].

Entre *Materialismo y empiriocriticismo* y *Sobre el problema de la dialéctica* observamos un movimiento similar al que ocurrió entre el *Anti-Dühring* y el *Ludwig Feuerbach* de Engels: el paso desde una polémica coyuntural hacia un debate filosófico de interés universal. Por ese motivo, consideramos pertinente afirmar que *Sobre el problema de la dialéctica* consigna la maduración filosófica de Lenin. Aunque siguió concentrado en la política, en ese momento captó la complejidad de la disciplina, dedicándole un mayor cuidado a su ejercicio. La mejor muestra de lo anterior la encontramos en sus *Cuadernos filosóficos*, entre los cuales destacan sus notas sobre la *Lógica* de Hegel[130]. La maduración filosófica de Lenin no implicó el abandono de sus tesis sobre la relación entre filosofía y política. Por el contrario,

---

[128] V.I. Lenin, "Sobre el problema de la dialéctica", en V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1972, p. 329. De entrada, esta definición de la dialéctica se opone a la de Engels, quien la identifica con la naturaleza. Como podemos notar, Lenin limita el alcance de la dialéctica al ámbito del conocimiento humano, reconociendo la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento.

[129] Aunque volveremos sobre esto, desde ya remitimos a José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", en J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, op. cit., pp. 635 y ss.

[130] V.I. Lenin, "Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la Lógica»", en V. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1972, pp. 83-225.

las situaba en una perspectiva mayor; excediendo sus límites coyunturales. *Sobre el problema de la dialéctica* ilustra una apertura hacia el análisis textual de la filosofía. O sea, el interés por descubrir la materialidad que dispone las articulaciones sociales de cada una.

Para concretar este giro intelectual en filosofía, Lenin estudió las propiedades de la ley dialéctica de la"identidad de los contrarios". En términos idealistas, dicha ley es válida en la medida en que homogeneiza las diferencias, convirtiéndolas en fases para la consumación de la unidad teleológica del universo. Pero en términos materialistas, da cuenta del estadio transitorio de toda unidad posible, mostrando el carácter ininterrumpido del movimiento que la sustenta. Según Lenin, "la unidad (coincidencia, identidad, acción igual) de los contrarios es condicional, temporaria, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios mutuamente excluyentes es absoluta, como son absolutos el desarrollo y el movimiento"[131]. Por tanto, en su textualidad, dicha ley tiende hacia la revolución de lo establecido, dado que prioriza el antagonismo por encima de la unidad. Tal condición explica por qué esta ley dialéctica fue reivindicada por Mao, inspirando la principal consigna filosófica de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China: "Uno se divide en Dos".

Siguiendo esta lógica, *Sobre el problema de la dialéctica* toca dos cuestiones fundamentales para la dialéctica materialista: 1) el carácter contradictorio de todo proceso; 2) la relación entre lo universal y lo particular en las contradicciones. Ambos problemas remiten a cuestiones de estrategia y táctica en el marxismo. En el caso del primero, las articulaciones complejas entre las cuales ocurre la historia. En palabras de Lenin:

---

[131] V.I. Lenin. "Sobre el problema de la dialéctica", op. cit., p. 328.

> La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su «automovimiento», en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es el conocimiento de los mismos como una unidad de contrarios. El desarrollo es la «lucha» de contrario. Las dos concepciones fundamentales (¿o dos posibles?, ¿o dos históricamente observables?) del desarrollo (evolución) son: el desarrollo como aumento y disminución, como repetición, y el desarrollo como unidad de contrarios (la división de una unidad en contrarios mutuamente excluyentes)[132].

En el caso del segundo, las correlaciones entre el todo y sus partesen sus respectivas manifestaciones locales:

> […] lo individual existe sólo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe sólo en lo individual y a través de lo individual. Todo individual es (de un modo u otro modo) un universal. Todo universal es (un fragmento, o un aspecto, o la esencia de) un individual[133].

Para Lenin, la esencia de la dialéctica es la división de un todo único y el conocimiento de sus partes contradictorias[134]. A su juicio, la dialéctica es la herramienta filosófica que posee el proletariado para orientar sus prácticas científicas y políticas en la vía materialista. Por eso la urgencia de incorporarla al marxismo. En ese sentido, *Sobre el problema de la dialéctica* cumplió un rol estratégico en la definición leninista del materialismo dialéctico. Sobre todo, en China.

---

[132] Ibíd.

[133] Ibíd., p. 329. Este problema fue tratado en profundidad por Mao en su ensayo titulado "Sobre la contradicción". Aunque dedicamos un apartado completo a su análisis, desde ya remitimos a Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 27-86.

[134] V.I. Lenin, "Sobre el problema de la dialéctica", op. cit., p. 327.

c) Sobre el significado del materialismo militante

En 1923, Lenin publicó *Sobre el significado del materialismo militante*. Respecto a la problemática tratada en este capítulo –la relación entre marxismo y filosofía–, del texto destacamos la posición adoptada por Lenin para relacionarse con los intelectuales, comenzando por los materialistas consecuentes: "nuestro deber indiscutible es el de atraer a todos los partidarios del materialismo consecuente y militante al trabajo común, a la lucha contra la reacción filosófica y los prejuicios filosóficos de la llamada «sociedad culta»"[135]. A su juicio, la superación del oscurantismo –resabio ideológico del legado clerical, feudal y burgués de la Rusia zarista– exige la más amplia alianza posible entre marxistas y materialistas consecuentes, sin sectarismos de ningún tipo:

> Sería un gran error, uno de los más graves errores que pueda cometer un marxista, el pensar que los muchos millones de las masas populares (sobre todo, de campesinos y artesanos), condenados por la sociedad contemporánea a permanecer en el oscurantismo, en la ignorancia y llenas de prejuicios, puedan salir de la oscuridad únicamente por la vía recta de la ilustración puramente marxista. Es necesario dar a dichas masas el más variado material de propaganda atea, relacionarlas con los hechos de las más variadas ramas de la vida, abordarlas de una y otra manera a fin de interesarlas, de sacudirlas en todos los aspectos, a fin de despertarlas del letargo religioso, empleando, para ello, los más distintos procedimientos, etcétera[136].

[135] V.I. Lenin, "Sobre el significado del materialismo militante", en V. Lenin, *La cultura y la revolución cultural*, Moscú: Editorial Progreso, 1980, p. 187.
[136] Ibíd., p. 190.

En oposición al dogmatismo, Lenin elabora esta política de alianzas teóricas para demostrar que los materialistas consecuentes, aun cuando no militen en el Partido Comunista (Bolchevique), son indispensables para la revolución. Lo anterior, en pleno proceso de implementación de la NEP: la Nueva Política Económica soviética, la cual impulsó un conjunto de reformas capitalistas dirigidas a incentivar la producción mercantil. Para entonces, la alianza entre comunistas y progresistas constituía una tarea urgente, pues el futuro del proceso revolucionario en su conjunto dependía de los resultados de la NEP.

Sin embargo, la política de alianzas teóricas de Lenin no se detuvo allí. Además de considerar a los materialistas consecuentes –aun cuando no fueran marxistas–, también incluyó a los representantes de las Ciencias Naturales, dando cuenta de su carácter estratégico:

> Además de la alianza con los materialistas consecuentes que no están afiliados al Partido Comunista, no es de menor importancia, sino quizá de mayor aún, para la labor que el materialismo militante debe realizar, la alianza con los representantes de las Ciencias Naturales modernas que tiendan al materialismo y no teman defenderlo ni predicarlo contra las vacilaciones filosóficas en boga, que llevan al idealismo y al escepticismo, predominantes en la llamada «sociedad intelectual», y al escepticismo, predominantes en la llamada «sociedad intelectual»[137].

Según Lenin, el materialismo militante –sinónimo del materialismo dialéctico–, requiere de las Ciencias Naturales para combatir al idealismo. A su vez, las Ciencias Naturales necesitan sus categorías para fundamentarse, dados sus vínculos estructurales. Para el autor, "sin una sólida fundamentación filosófica ningunas Ciencias Naturales, ningún materialismo

[137] Ibíd., p. 194.

podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y el restablecimiento de la concepción burguesa del mundo"[138]. Como podemos notar, esta política de alianzas teóricas considera los puntos nodales que solidarizan el desarrollo de las ciencias, la política y la filosofía.

En *Sobre el significado del materialismo militante*, Lenin combate al sectarismo vanguardista con el propósito de reunir mayores fuerzas para enfrentar a la reacción contrarrevolucionaria. Su política de alianzas teóricas es indisociable de aquel imperativo. Por esa razón, cerraremos este apartado citando el párrafo que lo resume todo:

> Uno de los más graves y peligrosos errores de los comunistas (como de todos los revolucionarios que hayan coronado con éxito la etapa inicial de una gran revolución) es el de imaginarse que la revolución puede llevarse a cabo por los revolucionarios solos. Por el contrario, para el éxito de todo trabajo revolucionario serio, es necesario comprender y saber aplicar en la práctica el concepto de que los revolucionarios sólo son capaces de desempeñar el papel de vanguardia de la clase verdaderamente vital y verdaderamente de vanguardia. La vanguardia cumple sus tareas como tal vanguardia sólo cuando sabe no aislarse de la masa que dirige, sino conducir realmente hacia adelante a toda la masa. Sin la unión con los no comunistas, en los más diversos terrenos de la actividad, no puede no siquiera hablarse de ninguna construcción comunista eficaz[139].

[138] Ibíd., p. 194.
[139] Ibíd., pp. 186-187.

5. La institucionalización de la filosofía marxista

Hemos llegado a la última fase de la relación entre marxismo y filosofía desde Marx hasta Stalin: su institucionalización. Ella ocurrió durante 1938 en la Unión Soviética, cuando el Estado-Partido de la URSS definió al materialismo dialéctico como su ideología oficial. Para entonces, el marxismo sufrió un proceso de *filosofización* correlativo al establecimiento del primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico. En consecuencia, la ciencia de la Historia se ideologizó, dando cabida al surgimiento del dogmatismo. Para estudiar esta fase, nos referiremos al ensayo titulado *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin.

a) Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico

En 1938, Stalin publicó *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Elaborado en principio como un capítulo para la historia del PC(b)[140], este ensayo no tardó en independizarse, comenzando a circular por cuenta propia. Poco tiempo después, fue incluido en la recopilación titulada *Cuestiones del leninismo*[141], aumentando todavía más su difusión a nivel mundial. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* es una de las piezas angulares de la tradición comunista. No podemos hablar de ella sin tocar este ensayo.

---

[140] Comité Central del P.C. (b) de la U.R.S.S, *Historia del Partido Comunista (Bolshevique) de la U.R.S.S*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1939. Cosa curiosa: la traducción al español no incluye este ensayo de Stalin. Desconocemos el motivo.

[141] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., pp. 635-666.

Al igual que *Fundamentos del leninismo*[142], *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* es un texto doctrinario: sienta las bases del marxismo-leninismo en oposición a sus interpretaciones alternativas. En el caso del primero, impugnando a Zinoviev. En el caso del segundo –aunque de forma solapada–, a Mao. Particularmente, su definición del materialismo dialéctico.

Aunque marxista, la definición del materialismo dialéctico de Mao era incompatible con la de Stalin, debido a las diferencias existentes entre las situaciones políticas que atravesaba cada nación. Mientras que Mao concibe sus propuestas filosóficas en función de la ofensiva proletaria, Stalin lo hace respondiendo al proceso de institucionalización del poder soviético. Lo anterior, producto de la implementación de la Constitución Política de 1936. Para entonces, la tarea de los ideólogos bolcheviques era concebir un ordenamiento filosófico ceñido a sus decretos. Eso explica la publicación de *Historia del Partido Comunista (Bolchevique) de la U.R.S.S.* en 1938. Hacerlo cimentaba el camino para la producción de un relato oficial en torno a los vaivenes políticos del Partido.

Sobre el Materialismo dialéctico y el materialismo histórico fue publicado un año después de la publicación de los ensayos titulados *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción* de Mao. Sin embargo, Stalin no dialoga con ellos. Aunque no desaprueba las tesis de Mao, tampoco las incorpora en su trabajo. Junto al motivo coyuntural antes señalado –las diferentes situaciones políticas que vivían la URSS y China–, creemos que tal desaire se debió al hecho de que Stalin comprendía la filosofía de modo diferente a Mao.

Comparado con Mao, en filosofía, Stalin era mucho más conservador. Mientras que el primero izquierdiza al Lenin de

---

[142] José Stalin, "Sobre los fundamentos del leninismo", en J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, op. cit., pp. 9-98.

Materialismo y empiriocriticismo, el segundo derechiza al de *Sobre el problema de la dialéctica*. Mao se esfuerza por convertir la filosofía en un arma proletaria en plena guerra civil. Stalin, por su parte, en utilizarla para solventar la hegemonía del Partido. A nuestro juicio, se trata de dos fases revolucionarias diferentes. En la primera, como vimos, de ofensiva. En la segunda, por el contrario, de defensa. No basta con tomar el poder, también hay que saber conservarlo. Lenin fue bastante elocuente para anunciarlo: "en una época revolucionaria es mucho más fácil conquistar el poder que saber utilizarlo acertadamente"[143]. Teniendo en cuenta lo anterior, cabe pensar que el desafío filosófico de Stalin fue todavía mayor que el de Mao.

Como vemos, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* fue parte del proceso de institucionalización proletaria que vivió la URSS entre los años 1936 y 1941; o sea, entre la implementación de la Constitución Política de Stalin y el comienzo de la Gran Guerra Patria. Aquel proceso quedó inconcluso debido a las circunstancias históricas del momento –principalmente, la guerra–, para luego ser clausurado por el XX Congreso del PCUS en 1956. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* perteneció a un experimento fallido.

Para cuando Stalin escribió *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, el leninismo había asumido la vocería histórica del marxismo, producto de la existencia del imperialismo y de las revoluciones proletarias en curso:

> El leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria. O más exactamente: el leninismo es la teoría y la táctica de la revolución proletaria en general, la teoría y la táctica de la dictadura del proletariado en particular[144].

[143] V.I. Lenin, "Sobre el significado del materialismo militante", op. cit., pp. 189-190.
[144] José Stalin, "Sobre los fundamentos del leninismo", op. cit., p.10.

Por esa razón, toda teoría sobre marxismo debía considerar al Partido leninista en su itinerario, o de lo contrario, carecería de impacto. La figura del Partido no era solamente un asunto político, sino también teórico. Por eso Stalin comienza *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* ligando su concepción del materialismo dialéctico al Partido:

> El materialismo dialéctico es la concepción filosófica del Partido marxista-leninista. Llámese materialismo dialéctico, porque su modo de abordar los fenómenos de la naturaleza, su método de estudiar estos fenómenos y de concebirlos, es dialéctico, y su interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, materialista[145].

Por haber definido al materialismo dialéctico como "la concepción filosófica del Partido", Stalin estuvo obligado a otorgarle privilegios sobre el materialismo histórico en su versión del marxismo. Según el autor, "el materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, a los fenómenos de la vida de la sociedad, al estudio de ésta y de su historia"[146]. A su entender, el marxismo-leninismo es una ciencia guiada por una filosofía partidaria. Esta última, responsable de administrar los principios necesarios para el análisis histórico de las formaciones sociales[147].

---

[145] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., p. 635.

[146] Ibíd., p. 635.

[147] Badiou acertó cuando señaló que la división entre materialismo dialéctico y materialismo histórico es interior al primero. Por lo tanto, su primacía viene dispuesta en la propia demarcación entre ambas disciplinas. Al respecto, ver Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 16 y ss.

La figura del Partido fue determinante en la *filosofización* del marxismo. En buena medida, debido al punto nodal que une a la filosofía con la política. Como vemos, el primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico concretó la definición estalinista del primero como "la concepción filosófica del Partido". La filosofización del marxismo correspondió a la forma institucional que asumió el nodo filosofía-política en la URSS entre los años 1936 y 1941.

Como en todo proceso institucional, en este se definieron los principios rectores de lo institucionalizado. En el caso del materialismo dialéctico, a partir de los "rasgos fundamentales" del método dialéctico marxista[148]. En el caso del materialismo histórico, mediante los "rasgos fundamentales" del materialismo filosófico marxista (su metodología)[149]. Cabe destacar lo siguiente: alejándose de Engels, Stalin no habla de "leyes de la dialéctica", sino de "rasgos fundamentales". Con ello, indica las diferencias problemáticas existentes entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica materialista, aun cuando no las desarrolle[150]. Según Althusser, la sustitución de las "leyes de la dialéctica" por sus "rasgos fundamentales" muestran un discernimiento teórico real en la obra del autor; cuestión subestimada por el revisionismo:

---

[148] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., pp. 636-639.

[149] Ibíd., pp. 642-645.

[150] Refiriéndose al problema, Tran Duc Thao señala que Stalin busca el origen del método dialéctico en los diálogos de Platón, alejándose de Engels y de Hegel. Aunque lo plantea como una crítica, creemos que Thao descubre uno de los mayores aciertos filosóficos de Stalin: abrir la vía para concebir una dialéctica independiente al sistema hegeliano, fundada en la intervención política. Al respecto, ver Tran Duc Thao, *La filosofía de Stalin*, op. cit., p. 31.

> Se ha convenido oficialmente, hoy en día, reprochar a Stalin haber suprimido las leyes de la dialéctica y haberse separado de Hegel, para asentar mejor su dogmatismo. Se sugiere, al mismo tiempo, que un retorno a Hegel sería saludable. Estas declaraciones serán tal vez algún día el objeto de una demostración. Entre tanto, me parece más simple reconocer que el rechazo de la «negación de la negación» del dominio de la dialéctica marxista puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en este autor[151].

Para Stalin, el marxismo es la *ciencia* de la Historia[152]; no una filosofía de la historia. Como tal, excluye cualquier principio filosófico que procure adaptar la realidad a su fisonomía. Entre ellos, la "negación de la negación" hegeliana y la "justicia eterna" humanista. Según el autor, el objeto de estudio del marxismo son las condiciones materiales de producción de cada formación social y no las figuraciones metafísicas de la filosofía clásica:

> Si en el mundo no existen fenómenos aislados, si todos los fenómenos están vinculados entre sí y si se condicionan unos a otros, es evidente que todo régimen social y todo movimiento social que aparece en la historia debe ser juzgado, no desde el punto de vista de la «justicia eterna» o de cualquier otra idea preconcebida, que es lo que suelen hacer los historiadores, sino desde el punto de vista de las condiciones que han engendrado este régimen y este movimiento sociales y a las cuales se hallan vinculados[153].

Junto a las leyes de la dialéctica, Stalin también suprimió a la teoría del conocimiento. Esta última, todavía citada en los

---

[151] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 165-166.
[152] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., p. 640.
[153] Ibíd.

ensayos de Engels, Lenin y Mao. *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* no la nombra en ningún momento, promoviendo su marginación del marxismo. La definición estalinista del materialismo dialéctico no la considera entre sus principios. Se trata de un gesto correlativo a la proscripción de las leyes de la dialéctica. Obedece a la supresión de las garantías conceptuales en favor de la lucha de clases teórica. En este aspecto, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* replica la práctica filosófica inaugurada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*.

Aun cuando su concepción del materialismo dialéctico filosofizara al marxismo, Stalin insiste en definirlo como ciencia, negando que pueda considerárselo solo en su aspecto filosófico[154]. Para el autor, la primacía del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico implica la reivindicación de las ciencias a través de la filosofía: no de la supeditación de la práctica científica al ejercicio filosófico. El materialismo dialéctico tiene por función disipar las amenazas ideológicas que obstruyen el desarrollo del materialismo histórico, confirmando la relevancia estratégica de este último. Lo anterior, claro está, con relación al quehacer político del Partido:

> […] la actuación práctica del Partido del proletariado debe basarse, no en los buenos deseos de las «ilustres personalidades», no en los postulados de la «razón», de la «moral universal», etc., sino en las leyes del desarrollo de la sociedad y en el estudio de éstas[155].

---

[154] Eco de la querella contra el joven Lukacs. Al respecto, ver Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase: Estudio de dialéctica marxista*, Buenos Aires: CEICS-Ediciones, 2009.

[155] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., p. 646.

Según Stalin, por apelar a ideas preconcebidas, las filosofías de la historia impiden analizar correctamente las condiciones materiales de cada época, empobreciendo el desarrollo teórico del Partido, y con él, su rendimiento político. Refiriéndose a esta relación entre teoría, política y Partido, a partir de la experiencia revolucionaria china, Bettelheim agrega:

> El rol propio de la teoría, de la que el partido proletario es el portador, consiste en distinguir entre lo que va en el sentido del socialismo y lo que va en el sentido del capitalismo, de distinguir entre contradicciones secundarias y contradicción principal, por consiguiente, de contribuir a una justa solución de las contradicciones, que es el único modo de unificar las batallas políticas e ideológicas[156].

Como vemos, Stalin es consciente del nodo filosofía-política, haciendo suya la sentencia de Lenin: "sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario"[157]. De ahí la necesidad de mantener el carácter científico del marxismo, en oposición a sus desviaciones ideológicas:

> […] el estudio de las leyes de la historia de la sociedad no hay que buscarla en las cabezas de los hombres, en las ideas y concepciones de la sociedad, sino en el modo de producción aplicado por la sociedad en cada uno de sus períodos históricos, es decir, en la economía de la sociedad[158].

En síntesis, la tesis relativa al primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico potencia el desarrollo científico del marxismo, al dotarlo de herramientas para

---

[156] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 87.

[157] V.I. Lenin, *¿Qué Hacer?*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1946, p. 33.

[158] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., p. 655.

combatir la influencia de las ideologías humanistas e historicistas que lo asechan. Por ese motivo, creemos que la dialéctica que sugiere Stalin al momento de referirse a ella no es filosófica, sino científica[159]. Al igual que en las obras de Marx, Engels y Lenin, obedece al canon de la *experimentación*. Cada hipótesis debe probar su adecuación midiendo sus efectos sobre las prácticas correspondientes. En ese sentido, las ciencias son quienes comprueban la justeza de cada posición filosófica, demostrando que en ellas la división entre teoría y práctica solo es un índice temporal del mismo proceso de producción conceptual[160]. Refiriéndose a ello, en el caso del Partido, Stalin comenta:

> […] para poder actuar sobre las condiciones de vida material de la sociedad y acelerar su desarrollo, acelerar su mejoramiento, el Partido del proletariado tiene que apoyarse en una teoría social, en una idea social que refleje certeramente las exigencias del desarrollo de la vida material de la sociedad y que, gracias a ello, sea capaz de poner en movimiento a las grandes masas del pueblo, de movilizarlas y organizar con ellas el gran ejército del Partido proletario, apto para aplastar a las fuerzas reaccionarias y allanar el camino a las fuerzas avanzadas de la sociedad[161].

---

[159] Respecto al carácter científico de la dialéctica materialista, ver Louis Althusser, "Materialismo histórico y materialismo dialéctico", en A. Badiou & L. Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972, p. 49.

[160] Aunque por una vía diferente, Bachelard llegó a conclusiones similares al mostrar que la formación del espíritu científico exige considerar la relación entre teoría y práctica como dos momentos de un mismo proceso, en lugar de separarlos en dos polos opuestos. Al respecto, ver Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México D.F.: Siglo XXI, 2000, p. 282.

[161] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., p. 649.

Para el marxismo, tanto la filosofía como la política deben comprobar sus tesis a través del análisis científico. Por tanto, aun cuando sea relegado, el materialismo histórico siempre tiene la última palabra. El primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico equivale al surgimiento de una práctica filosófica nueva que sigue directrices científicas. Lo anterior, producto de la posición política transformadora que la mueve. No exageramos cuando señalamos que, en el marxismo, la dialéctica llega tan lejos que sus elementos principales dependen de sus elementos secundarios[162].

Aunque ya lo señalamos anteriormente, cerramos este apartado insistiendo en la función teórica que cumple la figura del Partido en la obra de Stalin. Esta vez, para identificarlo con el materialismo dialéctico. Como podemos notar, siguiendo a Lenin, Stalin comprende al materialismo dialéctico como el partido del proletariado en filosofía: una condensación de fuerzas categoriales y conceptuales en la teoría. Como tal, traduce los intereses políticos y teóricos del Partido en sus respectivos ámbitos de acción. En ese sentido, aunque parezca osado, creemos que el materialismo dialéctico es la dictadura del proletariado en la teoría. Surge a partir del posicionamiento de clase proletario, elevándolo al nivel conceptual de las ciencias[163]. Por esa razón, entendemos al materialismo dialéctico como

---

[162] En este punto, reconocemos similitudes entre la relación materialismo dialéctico/materialismo histórico y la dialéctica Amo/Esclavo en Hegel. Sin embargo, dichas similitudes emergen desde problemáticas teóricas diferentes, lo que impone un manejo cuidadoso del asunto. De todos modos, hacemos patente la existencia del fenómeno, promoviendo su análisis ulterior. Al respecto, ver G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 117 y ss.

[163] Las consecuencias de esta afirmación exceden con creces los límites de este trabajo. Esperamos abordarlas en alguno dedicado exclusivamente al problema.

una categoría revolucionaria. Como tal, nuestro compromiso teórico y político es preservarla.

Capítulo segundo. Las *cuatro tesis filosóficas* de Mao

En 1966, el Comité Central del Partido Comunista Chino publicó las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao Tse-tung. El libro reúne ensayos del autor elaborados entre los años 1937 y 1963. Dichos ensayos ya habían sido incluidos en la publicación de las *Obras Escogidas* y en las *Lecturas de Obras Escogidas* de Mao. Sin embargo, haberlos rotulado bajo el título de "tesis filosóficas" les imprimió un carácter distinto.

A nivel nacional, la publicación de las *Cuatro tesis filosóficas* ocurrió durante el estallido de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China. Eso explica por qué se convirtieron rápidamente en el fundamento filosófico del movimiento de masas en curso. A nivel internacional, coincidió con la consolidación definitiva de la ruptura sino-soviética. Para entonces, el PCC promovía una interpretación del marxismo diferente a la soviética. Esta última, marcada por el "giro hegeliano" que supuso la incorporación de las leyes de la

dialéctica por el XX Congreso del PCUS[1]. Mientras que los rusos adaptaban el marxismo a la estrategia de coexistencia pacífica, los chinos hacían lo propio respecto a la revolución mundial. Los primeros, en función de la vía pacífica al socialismo; los segundos, por la dictadura del proletariado. Al respecto, el siguiente comentario de Rossanda resulta elocuente:

> Como manifestábamos en el primer número de Il Manifesto, el origen de la escisión de China y la URSS es la divergencia sobre el modelo de construcción del socialismo. A partir de allí surgen las posiciones políticas internacionales y no a la inversa[2].

A nivel teórico, la disputa sino-soviética se concentró en la filosofía y no en las ciencias producto de la primacía del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico; tesis formulada por Stalin y mantenida por los representantes de ambos bandos. Eso explica la relevancia política de cada diferendo filosófico del periodo. Para entonces, los soviéticos

---

[1] Cabe señalar que este "giro hegeliano" no tuvo que ver con un interés renovado por la obra de Hegel, sino más bien con el intento del Partido por instrumentalizar sus tesis más conocidas, tal y como hiciera el Estado prusiano con su filosofía de la historia a mediados del siglo XIX. Tenerlo en cuenta nos permite captar la orientación de intervenciones como la de Althusser. El esfuerzo del autor por mostrar las diferencias entre las dialécticas marxista y hegeliana procura indicar la inviabilidad de su identificación, y con ella, los efectos teóricos empobrecedores del intento. El blanco de las críticas de Althusser son las tesis del XX Congreso del PCUS, no las de Hegel. Por tanto, su obra no fue concebida para declarar la inactualidad de Hegel ni mucho menos para proscribir su lectura. Al respecto, ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 71-96.

[2] Rossana Rossanda, "El marxismo de Mao", en R. Rossanda & C. Bettelheim, *El marxismo y la dialéctica en Mao*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1975, p. 9.

trataban el nodo filosofía-política a través de manuales que imitaban el estilo de los grandes tratados filosóficos[3]. En respuesta, los chinos insistían en artículos y ensayos polémicos, concebidos en función de intervenciones coyunturales precisas. Entre ellos, las *Cuatro tesis filosóficas*.

Aunque las *Cuatro tesis filosóficas* reúnen ensayos escritos por Mao, fue el Partido en su conjunto quien mandató la publicación del trabajo. Como tal, la unidad del libro viene precedida por operaciones políticas que lo exceden, comprometiendo su rigurosidad. Por esa razón, creemos que, para estudiarlo sin perder de vista sus matices, es necesario situarlo siempre con relación al periodo de tránsito entre la ruptura sino-soviética y la Gran Revolución Cultural Proletaria de China[4], o de lo contrario, pasamos por alto los conflictos que marcaron su fisonomía. De hecho, los cuatro textos allí reunidos dialogan con problemas asociados al desarrollo político del movimiento comunista internacional, desde las diferencias al interior del Komintern hasta la formación de los Guardias Rojos.

Las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao reúnen ensayos correspondientes a los periodos de guerra civil (1928-1937), desestalinización (1956-1964) y ruptura sino-soviética (1963-1966). Del primero, *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción.* Del segundo*, Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones*

---

[3] Un ejemplo: V.V.A.A., *Manual de marxismo-leninismo*, Buenos Aires: Editorial Fundamentos, 1964. En este trabajo, los autores hablan del materialismo como "materialismo filosófico". Teniendo en cuenta que el materialismo de Marx, Engels, Lenin y Stalin fue definido como "materialismo científico", nos parece relevante subrayar la contradicción.

[4] Algo similar a lo sugerido anteriormente respecto al ensayo *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin, con relación a la fase de institucionalización proletaria en la URSS (entre la Constitución Política de 1936 y el comienzo de la Gran Guerra Patria).

en el seno del pueblo. Finalmente, del tercero, *¿De dónde provienen las ideas correctas?* Todos ellos, leídos a la luz de los desafíos que suscitó el estallido de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China.

Teniendo en cuenta lo anterior, consideramos pertinente clasificarlos en dos grandes periodos. Primero, el correspondiente a la Segunda Guerra Civil Revolucionaria, momento en que el PCC luchó contra el Kuomintang por el poder de Estado. Segundo, el de la ruptura sino-soviética, cuando las contradicciones con el PCUS se volvieron antagónicas. Por supuesto, ambas tienen matices. No obstante, por tratarse de una periodización concebida para historizar la práctica filosófica de Mao, creemos que basta.

Nuestra exposición sobre las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao se dividirá en tres apartados: 1) Segunda Guerra Civil Revolucionaria: ofensiva proletaria; 2) Ruptura sino-soviética: defensa del leninismo; 3) Problemática interna de las *Cuatro tesis filosóficas*. El primero se refiere al contexto histórico en que Mao definió las categorías de práctica y contradicción. El segundo, a los vaivenes coyunturales que enfrentó al momento de probarlas. El tercero, a la organicidad del libro.

Trataremos cada tesis filosófica de Mao advertidos de sus marcas históricas, leyéndolas a través del movimiento parergonal que anunciamos en la introducción de este trabajo. Creemos que solo así resulta posible consignar las articulaciones que definieron su fisonomía, dado el carácter específico de la práctica filosófica en cuestión. Dicho esto, entramos en materia.

1. Segunda Guerra Civil Revolucionaria: ofensiva proletaria

Comenzamos nuestra exposición de las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao tratando las tesis elaboradas durante la Segunda Guerra Civil Revolucionaria (1928-1937): *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción*. Para entonces, el Partido Comunista Chino

albergaba dos grandes tendencias políticas: una de inspiración urbana y otra de corte rural. Aunque no lo fraccionaron, ambas interpretaron el programa del Partido de forma distinta. Por tanto, lo aplicaban de maneras diferentes.

En línea con el marxismo ortodoxo, la tendencia urbana considera que la ciudad es el reducto político fundamental para organizar la revolución. Por esa razón, opta por concentrar sus fuerzas en los pocos reductos industriales de la nación. Por su parte, la tendencia rural piensa que el campo es donde existen mejores condiciones para impulsar el proceso revolucionario, ubicándose en zonas olvidadas por el resto del Partido. Eso explica su empeño en desarrollar una estrategia adecuada a las particularidades geográficas y sociales del mundo campesino[5]. Esta segunda tendencia fue encabezada por Mao desde Yenán, donde expuso sus primeras dos tesis filosóficas.

Acerca de la práctica y *Sobre la contradicción* fueron escritas para dinamizar la actividad práctica del Partido, apuntando los perjuicios que trae consigo la interpretación dogmática del marxismo. La insistencia del PCC por implementar las tesis del Komintern de forma mecánica le impedían responder a las condiciones particulares de la lucha de clases en China, cediéndole terreno a la política nacionalista del Kuomintang. Mao creía que dichas falencias eran consecuencias del modo de lectura del marxismo al interior del Partido. Por ese motivo, decidió atacar la fuente de los errores: la teoría.

La intención de Mao no era refundar el marxismo, sino más bien, en términos gráficos, "traducirlo al chino".

---

[5] Al respecto, ver Mao Tse-tung, "Sobre la guerra prolongada", en T. Mao, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, op. cit., t. II, p. 124. Respecto a la teoría militar del autor, cabe destacar los comentarios de Carl Schmitt, quien afirma que Mao promovió una nueva definición del partisano, mucho más telúrica que la de Lenin y Stalin. Sobre este punto, ver Carl Schmitt, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 77 y ss.

Para entonces, esto significaba detener la influencia de Abraham Deborin –filósofo soviético– sobre los dirigentes del Partido. Este último incitaba una lectura esquemática del materialismo dialéctico, ignorando la importancia que tienen las particularidades nacionales en la lucha de clases. Por esa razón, según Mao, su teoría era incompatible con China. De ahí la necesidad de enfrentarlo en su propio terreno. Aunque no lo cite, las primeras dos tesis filosóficas de Mao están dedicadas contra Deborin[6].

Para cuando Mao publicó *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción*, la guerra civil entre el Kuomintang y el Partido Comunista Chino estaba en apogeo. Ambas organizaciones buscaban gobernar el país mediante programas políticos opuestos. Por ese motivo, sus contradicciones se volvieron antagónicas, dando paso al conflicto armado. Para entonces, el Kuomintang había renunciado a la consolidación de la revolución democrática. Por su parte, el PCC luchaba por impulsarla, entendiéndola como fase previa al socialismo.

Como vemos, *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción* fueron elaboradas para nutrir la ofensiva proletaria en China. Por eso, resultan indisociables de las condiciones políticas que marcaron el desarrollo histórico de la Segunda Guerra Civil Revolucionaria. Entre ellas, las disputas intestinas de la Tercera Internacional. Ambas tesis consideran el nodo filosofía-política desde una perspectiva *insurreccional*; o sea, concebida para tomar el poder de Estado a través de una revolución armada. Por tanto, responden a tareas previas al establecimiento de la dictadura del proletariado. Tenerlo en cuenta nos permite situar sus diferencias estratégicas respecto a ensayos como *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin.

---

[6] Cuestión que podemos leer en las notas editoriales del libro. Al respecto, ver Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 80.

a) Acerca de la práctica

La primera tesis filosófica de Mao puede resumirse así: *el conocimiento en general depende de la práctica social*. A partir de esta premisa, el autor se refiere a los cambios que sufrió el materialismo filosófico desde la fundación del marxismo. Dichos cambios corresponden al rol que cumple la dimensión histórica en la definición de cada práctica teórica; entre ellas, la filosófica. Según Mao,

> el materialismo premarxista examinaba los problemas del conocimiento sin tener en cuenta la naturaleza social del hombre, sin tener en cuenta el desarrollo histórico de la humanidad, y por esa razón no podía comprender que el conocimiento depende de la práctica social[7].

Por esa razón, las conclusiones a las que llegaban los materialistas premarxistas tendían a ser unilaterales. Producto de los límites de sus respectivas problemáticas, no lograban medir el impacto del desarrollo histórico en la producción conceptual. Todo esto, claro está, previo al surgimiento del continente-Historia.

Aunque Mao lo trate desde sus efectos en la actividad práctica, este problema es de orden conceptual. Tiene que ver con los modos de producción teórica, y con ellos, de intervención política. La solidaridad existente entre filosofía y política vuelve imposible el análisis de sus respectivos ejercicios por separado. Ya en este punto, Mao anuncia la correspondencia orgánica entre teoría y práctica, comprendiendo a la primera tal y como hiciera Althusser en un ensayo marcado por su influencia:

[7] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 1.

> […] entenderemos por teoría una forma específica de la práctica, perteneciente también a la unidad compleja de la «práctica social» de una sociedad humana determinada. La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica. Trabajo sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sean «empíricas», «técnicas» o «ideológicas». En su forma más general la práctica teórica no comprende sólo la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica precientífica, es decir, «ideológica» (las formas de «conocimiento» que constituyen la prehistoria de una ciencia y sus «filosofías»)[8].

Cuando Mao afirma que "la verdad de una noción o de una teoría no se determina por una apreciación subjetiva, sino por los resultados de la práctica social"[9], razón por la cual "el único criterio de la verdad no puede ser más que la práctica social"[10], no busca reemplazar la teoría por la "práctica empírica", sino descubrir los principios que la determinan. Por esa razón, como evidenciará su oposición al "ultraizquierdismo" durante la Gran Revolución Cultural Proletaria de China, su posición es diferente a la empirista:

> El empirismo quiere que la verdad esté en las cosas y que su conocimiento se dé a simple vista o por extracción: separo de la cosa todo lo que no es su verdad y obtengo su verdad. Lo cual es demasiado simple para ser verdad: pues siempre mantengo relaciones prácticas con las cosas, las trabajo y debo trabajarlas para conocerlas. Y cuando las trabajo, siempre tengo en la cabeza las ideas en las que se mezclan de manera indiscernible el saber y la ideología, y esa relación ideológica es parte implicada en mi trabajo y mi investigación y mi descubrimiento, puesto que siempre ha enmarcado mi conocimiento. No hay, pues,

[8] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 137.
[9] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 5.
[10] Ibíd.

> conocimiento «empírico» puro: sólo se puede hablar de conocimiento «empírico» por contraste, para destacar lo propio del conocimiento científico, su diferencia con el conocimiento técnico-práctico[11].

Superada la tentación empirista, Mao da paso a la transformación materialista de la teoría, incluyendo a la filosofía. Lo anterior, excluyendo la formulación de garantías conceptuales para orientar su ejercicio. En su lugar, Mao apuesta por la riqueza teórica de la práctica social:

> Los marxistas consideran que sólo la práctica social puede ser el criterio de la verdad de los conocimientos que tiene el hombre del mundo exterior. Porque, de hecho, los hombres reciben la confirmación de la verdad de sus conocimientos sólo al llegar en la práctica social (en el proceso de la producción material, de la lucha de clases, de las experiencias científicas) a los resultados que esperan[12].

En el caso particular de la filosofía, lo anterior implica excluir a la teoría del conocimiento. Aunque Mao todavía la nombra[13], lo cierto es que su propia definición del marxismo le impide mantenerla dentro de su problemática, dado que incluye a la teoría entre las demás prácticas sociales, subordinándola a los vaivenes de lo que, siguiendo a Althusser, podemos llamar provisoriamente la "práctica en general":

> Por práctica en general entenderemos todo proceso de transformación de una materia prima determinada en

---

[11] Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 80.

[12] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 4.

[13] "El punto de vista de la práctica es el punto de vista primordial, fundamental, de la teoría materialista dialéctica del conocimiento". Ibíd., p. 5.

> un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de «producción») determinados. En toda práctica así concebida el momento (o elemento) determinado del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y método técnico de utilización de los medios[14].

Como podemos notar, esta definición de la "práctica en general" contempla a la teoría entre sus regiones, permitiendo definir el primado materialista de la práctica sobre la teoría sin desconocer su correspondiente efectividad. No obstante, producto de su formulación, la categoría resulta imprecisa, dando cabida a posibles interpretaciones que, nuevamente, separen la práctica de la teoría. Por esa razón, Althusser vuelve a definirla, incorporando algunos matices para disipar esta amenaza:

> Hay que reconocer que no existe práctica en general, sino prácticas distintas, que no están en una relación maniquea con una teoría que les sería totalmente opuesta y extraña. Porque no existe por un lado la teoría –que no sería sino pura visión intelectual sin cuerpo ni materialidad– y, por el otro, la práctica totalmente material –que se «pondría manos a la obra». Esta dicotomía no es más que un mito ideológico en el que una «teoría del conocimiento» refleja «intereses» bien diferentes a los de la razón: aquellos de la división social del trabajo, con mayor precisión, una división entre el poder (político, religioso, ideológico) y la opresión (los ejecutores, que son también los ejecutados)[15].

---

[14] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 136.

[15] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., pp. 64-65.

Al igual que en el texto de Stalin sobre materialismo dialéctico y materialismo histórico[16], en *Acerca de la práctica* de Mao la relación teórica/práctica en vista como un proceso donde la práctica "se adelanta" a la teoría, quien a su vez la determina en última instancia. Por tanto, su división corresponde al desajuste que produce la actividad práctica *entre las teorías ya existentes*. Bettelheim precisa:

> Mao Tse-tung, como Marx, reconoce que la teoría sigue siempre a la práctica, aunque siendo necesaria para la transformación de la práctica. La consigna «a partir de las masas y volver a las masas» expresa en el plano político la exigencia de la primacía de la práctica[17].

Este desajuste entre teorías al que responde la práctica, adelantándose a ella mientras sigue determinada por sus definiciones, fue lo que Althusser llamó "el balancín de una rueda de locomotora en marcha", comprendiendo el primado de la práctica en función del desarrollo teórico:

> A mí entender, la primacía de la práctica sobre la teoría debe entenderse pues como una conexión en la que la práctica cumplirá más bien la función de balancín de una rueda de locomotora en marcha: la función de un lastre para conservar y prolongar el movimiento[18].

---

[16] José Stalin, "Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico", op. cit., pp. 635-666.

[17] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 66.

[18] Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 85.

Como observara Badiou[19], el concepto más general del materialismo dialéctico es la práctica. Eso explica por qué Mao la trata desde la filosofía. Hacerlo supone el reconocimiento de dos principios canónicos del marxismo. Primero, la primacía del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico. Segundo, la identificación del materialismo dialéctico con el Partido. Ambos, presentes en la obra de Mao:

> La filosofía marxista –el materialismo dialéctico– tiene dos particularidades evidentes: la primera es su carácter de clase, la declaración manifiesta de que el materialismo dialéctico sirve al proletariado; la segunda es su carácter práctico, al subrayar que la teoría depende de la práctica, que la base de la teoría es la práctica y que la teoría, a su vez, sirve a la práctica[20].

Como la relación marxista entre ciencias y política ocurre a través del materialismo dialéctico, este último es quien define las prácticas sociales que serán estudiadas por el materialismo histórico. Aun cuando tenga su objeto teórico propio –las formaciones sociales–, el materialismo histórico requiere del materialismo dialéctico para orientar sus investigaciones. Lo anterior, claro está, siguiendo las directrices del Partido. Esto implica proscribir a tendencias ideológicas como el lisenkismo[21], quien le asigna "clases sociales" a cada ciencia. Teniendo en cuenta los nodos filosofía-ciencias y filosofía-política, cabe suponer que es la filosofía quien gestiona la relación entre las ciencias y la política. "La filosofía es, en última instancia, el concentrado teórico de la política"[22]. Por tanto, a las ciencias, la

---

[19] Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 23.
[20] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 4-5.
[21] Dominique Lecourt, Lysenko. *Historia real de una «ciencia proletaria»*, op. cit., p. 24.
[22] Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 16.

política les llega por *interpósitas*: en la demarcación del terreno donde ocurrirá su práctica conceptual; mas no en la forma de realizarla. Como las ciencias no tienen sujeto[23], es imposible que tengan clase social. La política opera en el momento previo al desarrollo científico; o sea, cuando la filosofía define la problemática a tratar. De ahí que podamos concluir que existen filosofías de clase, pero no ciencias de clase.

Aunque Mao fue consciente de la función rectora que cumple la posición política en la práctica teórica, al punto de considerarla como su auténtico motor, nunca creyó que bastara para satisfacerla. Al contrario, siempre indicó la necesidad de convertir dicho posicionamiento inaugural en posición *teórica*, usando como ejemplo el trabajo realizado por sus predecesores:

> Marx, Engels, Lenin y Stalin pudieron crear su teoría no sólo por su genio, sino sobre todo porque participaron personalmente en la práctica de la lucha de clases y de los experimentos científicos de aquel entonces; sin esta última condición ningún genio habría podido conducir al éxito[24].

Cabe destacar la relevancia conceptual que tiene dicha valoración positiva de la experimentación *científica* en la obra de Mao. Aun cuando el autor no destaque por sus incursiones en este campo[25], estaba al tanto de su necesidad, evitando

---

[23] Al respecto, ver Louis Althusser, "Tres notas sobre la teoría de los discursos", op. cit., pp. 141 y ss.

[24] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 8-9.

[25] De hecho, su trabajo más conocido en la materia fue su crítica a *Los problemas económicos del socialismo en la URSS* de Stalin. No obstante, dicha crítica es más bien política, utilizando la economía como pretexto para recriminarle a Stalin el descuido soviético de las superestructuras. Al respecto, ver Mao Tse-tung, "Anotaciones a los problemas económicos del socialismo en la URSS de Stalin", en T. Mao, *Sobre la práctica y la contradicción*, op. cit., p. 169.

reducir la teoría a mera justificación de la política[26]; o peor aún, de la hostilidad subjetiva[27]. Esto último ocurre en algunos autores insertos en las corrientes de pensamiento "decolonial" y "feminista", donde la afirmación política de la "perspectiva" tiende a menguar el desarrollo filosófico de la teoría[28].

En el caso de la primera, este problema podemos rastrearlo en la obra de Walter Mignolo. Refiriéndose a la diferencia entre interpretar el origen de América como "descubrimiento" o "invención", dice:

---

[26] Hábito común en las filas comunistas. Un ejemplo: la teoría del "capitalismo monopolista de Estado" de Boccara, que justifica la política de alianzas del PCF a pesar de sus reveses coyunturales. Al respecto, ver V.V.A.A., *Capital monopolista de Estado*, México D.F.: Editorial Grijalbo, 1970.

[27] Esta noción la comprendemos siguiendo a Iván Trujillo, quien la definió a partir de la formación de un pensamiento filosófico del arte donde la hostilidad del sujeto desaloja los conceptos: "siempre que el arte se le quiera único, no se hará otra cosa que confiarlo a su fin. Esta sería una hostilidad puramente filosófica sobre el arte, de la que incluso una filosofía del fin del arte querría estar ya dispensada, sino fuera que esta hostilidad que suspende anticipadamente toda suplementariedad, es lo que a su vez suspende toda posibilidad filosófica de suspender el arte". Iván Trujillo, *Jacques Derrida, Estética y política. I. El riesgo de defenderse*, Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2009, pp. 91-92.

[28] Cabe aclarar que los ejemplos tratados no agotan el campo de las corrientes señaladas. En especial, considerando los matices que sus propias (in)definiciones soportan. No obstante, por tratarse de autores representativos de sus respectivas corrientes –aun cuando éstas denieguen la "representación"–, creemos que encarnan problemas teóricos característicos de cada una. Sobre todo, en lo referente al "perspectivismo". De modo que, a partir de Mao, son pertinentes para subrayar sus diferencias con el marxismo. Todo esto, claro está, en una lectura preliminar con límites ceñidos a las propuestas teóricas de las *Cuatro tesis filosóficas*.

> No se trata de decidir cuál de las dos es la verdadera. No se trata de saber cuál «representa los acontecimientos con mayor precisión» sino cuál es el diferencial de poder en el campo del saber. Lo que tenemos aquí son dos interpretaciones, una que brinda la visión imperial y otra que propone la visión decolonial. Ambas coexisten en dos paradigmas distintos. El imperial sostiene e impone la visión dominante (impartida por la enseñanza primaria y secundaria y divulgada en la cultura popular y por los medios de comunicación). El paradigma decolonial lucha por fomentar la divulgación de otra interpretación que pone sobre el tapete una visión silenciada de los acontecimientos y también muestra los límites de una ideología imperial que se presenta como la verdadera (y única) interpretación de esos mismos hechos[29].

Comprendida así, la teoría es suplida por la perspectiva ideológica de su autor, impidiendo la transformación de la posición política en posición teórica. De ese modo, el sustrato conceptual que participó en la producción teórica inicial, aquello que la hizo posible en primer lugar, queda relegado, cediéndole terreno a la hostilidad subjetiva. Durante el proceso, la ideología satura el espacio de la teoría, volcándose a la política mediante la denegación de sus determinaciones:

> Es imposible pensar en alternativas a la modernidad si se sostienen principios de conocimiento y se adoptan estructuras de razonamiento que responden a la retórica hegemónica de la modernidad y a la lógica oculta de la colonialidad implícita en aquella[30].

Esto implica un rechazo categorial de cualquier teoría exenta a la "perspectiva decolonial", en un movimiento que,

---

[29] Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2007, p. 57.
[30] Ibíd., p. 135.

junto con proscribir la posibilidad de alianzas estratégicas –cuestión fundamental para Lenin–, desconoce los matices inscriptos en cada una. A nuestro juicio, lo anterior estriba en la definición que recibe la historicidad en la obra de Mignolo. En lugar de comprenderla en tanto reducto de la complejidad, la identifica como proyección de un tiempo lineal, homogéneo, fundado en una causalidad originaria, desprovista de cualquier sedimentación local. Entendida así, la historicidad no contempla la unidad entre materia y movimiento apuntada por Engels[31], convirtiéndose en la eternización de un pasado importado desde el presente. En un texto dedicado a los efectos deontológicos de este tipo de maniobras, Zeto Bórquez comenta:

> En general en la filosofía y el pensamiento latinoamericanos se habla de la génesis de su surgimiento bajo el signo de la recepción y la adaptación a la tradición filosófica europea. Tal parece, en efecto, que no es posible eludir este aspecto si uno quiere empezar a decir algo sobre la filosofía en América Latina. Pero no obstante ese marco de análisis ha tenido el mérito de mostrar la génesis de unos márgenes deontológicos que determinan la práctica institucional de la filosofía a nivel continental, a veces no queda demasiado claro cómo lo que era válido hace setenta, cien o más años en términos de recepción de la filosofía europea –y particularmente de adopción de sedimentos deontológicos en la práctica– podría aplicarse para leer coyunturas de recepción más recientes, toda vez que el marco retrospectivo aparece a la vez como lo actual y prospectivo (y como el peligro aquí es que la historia no se modifique sería la memoria de la recepción lo que complejiza un tanto el escenario)[32].

[31] Federico Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, op. cit., p. 130.

[32] Zeto Bórquez, "Preliminar", *Adenda Filosófica*, nº1, diciembre de 2016. Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia Limitada, 2016, pp. 17-18.

El intento de Mignolo por resistir los embates de la ideología recurriendo a la categoría de "lugar epistémico"[33] no impiden que su filosofía sea un *antiintelectualismo*, entendiendo a este último como el gran "no obstante" que obstruye al pensamiento mientras lo despliega. A partir de la obra de Nelly Richard, Ernesto Feuerhake lo define así:

> Lo que comienza a dejarse reconocer como antiintelectualismo habría que pensarlo de modo tal que no designe nada que se oponga al pensamiento ni le sea tampoco exterior de manera simple. Es decir: no habría que pensarlo como un error. Tal vez resultase más interesante pensarlo como algo que impidiese el pensamiento. Habría que pensar el obstáculo de manera tal que, quizá, el pensamiento solo pudiese comenzar no obstante[34].

En esta lógica, la posición política inaugural pierde su función motora, identificándose con una ideología que rechaza la teoría de la cual es resorte. El resultado es la sustitución de las relaciones conceptuales por relaciones familiares, donde la cita es reemplazada por la *compli-cita*[35]. Refiriéndose a lo anterior, en el caso del pensamiento filosófico del arte que Pablo Oyarzún desarrolló en Chile, Trujillo agrega:

---

[33] Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, op. cit., p. 66.

[34] Ernesto Feuerhake, "Complicitas. Sobre *Crítica y política* de Nelly Richard", Santiago de Chile: *Actuel Marx/Intervenciones*, nº14, 2013, p. 36. Haciendo extensivo este análisis al caso de Sergio Villalobos-Ruminott, Bórquez demuestra que el antiintelectualismo trae consigo una "complicación trascendental", donde el rechazo de la filosofía opera incluso cuando la integra. Todo esto, en Zeto Bórquez, "El *kawchu* Ruminott. Seguido de LA CIENCIA FOME", Santiago de Chile: *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, noviembre 2015, pp. 1-90. El texto considera en efecto a Nelly Richard.

[35] Ernesto Feuerhake, "Complicitas. Sobre *Crítica y política* de Nelly Richard", op. cit., p. 49.

> No me apresuraré a determinar si esta filiación subjetiva es cristiana por no decir católica o católica por no decir cristiana. Pero sí me arriesgaría a decir que posiblemente sea algo así como la familia lo que, en esta escuela, cuide que el pensamiento no se pierda o no se aleje tanto de sí mismo[36].

A partir de una lectura estetizante de Celan[37], basada en la "presuposición incondicionada del arte", Oyarzún promueve una filosofía que, a juicio de Trujillo, convierte al arte en Absoluto, reemplazando la mediación por lo *irre-presentable*. En esta operación, Oyarzún utiliza la "data celaniana" para decretar la imposibilidad de la representación, supliendo al "como" por lo "irrepetible". El resultado es la *re*anudación de la subjetividad –Heidegger mediante[38]–, y con ella, la precipitación de una hostilidad anquilosada en la violencia del punto de encuentro familiar[39].

---

[36] Iván Trujillo, *Jacques Derrida, estética y política*, op cit., p. 46.

[37] Al respecto, ver Zeto Bórquez, "Introducción", en Z. Bórquez (ed.), *Jacques Derrida. Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2014, pp. 40 y ss. Allí el autor se refiere al "celo estetizante" con que Oyarzún lee *Schibboleth* de Jacques Derrida, explicando *estéticamente* la "teoría judaica del poema". Lo anterior podría comprenderse, en efecto, en relación con la institución de una "escuela de pensamiento en torno al arte" donde el "punto de reunión" es "puramente subjetivo". En este panorama, el "poema absoluto" sirve para resolver la "muerte del arte" en favor de la estetización epocal. Leído así, *El meridiano* de Celan sería la incineración del sentido.

[38] Siguiendo las propuestas que Derrida formula en *La verdad en pintura*, Iván Trujillo aborda este problema en *Jacques Derrida, estética y política* (pp. 41 y ss). Lo anterior, llevando al caso particular de la "escuela de pensamiento" encabezada por Pablo Oyarzún.

[39] Trujillo dedicó un capítulo completo de su último libro al tratamiento de este problema. Aquí no hacemos más que apuntarlo en función del asunto que nos convoca. Para estudiarlo, remitimos a Iván Trujillo, *Arte y Hostilidad. La estética hegeliana y la precipitación de la violencia*, Santiago

La "presuposición incondicionada del arte" acarrea la estetización de la filosofía, haciendo de ella un "discurso del arte" que deniega sus vínculos con las ciencias y la política. Esta última solo es considerada en tanto "crítica cultural", sin derecho a objetividad alguna[40]. Practicada así, la filosofía queda excluida del proceso conceptual, entregándose a la hostilidad subjetiva. Producto de esta exclusión, los "amigos" suspenden la teoría –pues la deuda les impide suprimirla por completo–, dando curso al *reordenamiento familiar* del Libro. O sea, una nueva ce(n)sura epocal –esta vez, estetizante– del texto. Todo esto, argumentado a partir de la incineración del sentido que, según Oyarzún, supone *El meridiano* de Celan. Refiriéndose al "poema que habla", señala:

> Como se ve, aquí el lenguaje aparece ligado siempre al arte. El vínculo –eso trataré de mostrar– no es azaroso ni particular. No se trata solamente del «discurso del arte» –el discurso que versa entusiásticamente sobre él y el discurso que en palabras acrisola el entusiasmo a partir de la matriz del arte mismo–, ni se trata únicamente de su peculiaridad lingüística. O, más bien, se trata del «discurso del arte», a condición de que no se lo tome como un dominio separado y acotado en el espacio general del discurso. Así como entre el arte y el discurso hay, para el arte, una relación esencial –el discurso, su discurso, no le sobreviene al arte como algo ajeno, sino que comparte su origen, aun en aquellas artes que no poseen un cuerpo discursivo explícito–, así también entre el discurso en general y el arte subsiste un ligamen indisociable: todo discurso es, en cierto sentido, que probablemente es el sentido más originario, «artístico». Lo formulo de este otro modo: todo discurso está

---

de Chile: Pólvora Editorial, 2019, pp. 114-136.

[40] En este punto, todo indica que la obra de Richard desempeña un rol estratégico en el proyecto de Oyarzún. Siendo así, ¿de qué "márgenes" e "instituciones" podemos hablar? El libro comentado por Feuerhake (*Crítica y política* de Nelly Richard) sitúa el problema.

> acuñado desde el principio de la articulación, cuyo poder es, precisamente, eso que denominamos «arte», y que prevalece también en aquellos discursos que no están animados por un propósito artístico expreso[41].

Esta reducción fonológica del poema celaniano[42] afirma la existencia de un discurso artístico que, ligado al conjunto de la discursividad, es definido como matriz de todo pensamiento, en desmedro de las prácticas científicas y políticas[43]. En este esquema, la filosofía queda reducida al ámbito estético, no pudiendo relacionarse más con las disciplinas que producen verdades[44]. El resultado es una práctica filosófica ceñida al "creo"

---

[41] Pablo Oyarzún Robles, *Entre Celan y Heidegger*, Santiago de Chile: Ediciones/ Metales Pesados, 2005, p. 72.

[42] Patente en la traducción del poema *Sprachgitter* como "Reja del habla", en oposición a la versión de José Luis Reina Palazón que la traduce como "Reja del lenguaje" (Paul Celan, "Reja del lenguaje", en P. Celan; *Obras Completas;* Madrid: Editorial Trotta, 2002, pp. 115-123). El detalle nos parece significativo porque dispone un tipo de acercamiento específico al poema. En el caso de Oyarzún, fonológico. Entre "habla" y "lenguaje" median diferencias que, por su alcance, no podemos tratar en este trabajo. No obstante, creemos pertinente apuntar el problema, en tanto supone *algo* más que una "mera" traducción. Algo similar sucede con la versión de Walter Benjamin que ofrece Oyarzún, correlativa al proyecto filosófico *de este último*; Respecto a lo anterior, sugerimos consultar Zeto Bórquez, "El *kawchu* Ruminott", op. cit., p. 89.

[43] Sobre este punto, recomendamos analizar la crítica que hizo Derrida al discurso del arte en Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, op. cit., pp. 164 y ss. Aunque centrada en los perjuicios que acarrea para la práctica artística, el autor sugiere lineamientos que exceden al campo del arte, mostrando el móvil general de la operación discursiva: establecer el dominio de la palabra sobre la actividad práctica. En el caso de Oyarzún, esto es palpable en las consecuencias antiintelectuales de "la presuposición incondicionada del arte", la cual establece su hegemonía disciplinar sobre las ciencias y la política *en tanto supeditado* al discurso del esteta.

[44] Teniendo en cuenta que "la filosofía tiene como condición el que

–que la familia transforma en *credo*–, sin apuesta, compromiso ni riesgo. Los efectos del "creo" podemos sondearlos en la siguiente cita de Oyarzún:

> […] Celan no concibe, creo, de ninguna manera, una relación continua entre arte y poesía. Para decirlo en el registro que he venido pulsando: Celan no podría suscribir sin mala conciencia la tesis que cimienta Heidegger en *El origen de la obra de arte*: «la poesía es la esencia del arte»[45].

El "creo" oyarzunista y el *credo* familiar son consecuentes a la lectura estetizante de la "data celaniana", cerrando el círculo de un pensamiento que, por sus características particulares, decanta en un antiintelectualismo.

Como podemos notar, el antiintelectualismo es opuesto al pensamiento filosófico de Mao. Para el autor, la política, aunque al mando de todas las operaciones conceptuales, debe dialogar con la teoría en todo momento, dado que ella siempre la interpelará. De modo que, en caso de no tratarla conscientemente, la política será víctima de la opacidad que provoca su descuido teórico. En cuyo caso, queda en manos de las prácticas ideológicas que la circundan. Entre ellas, la estética.

En el caso de la segunda tentativa –feminista[46]–, la obra de Judith Butler resulta bastante elocuente. Comentando el origen de *El género en disputa*, dice:

---

existan verdades en cada uno de los órdenes donde éstas son atestiguables" (Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, op. cit., p. 15), esto implica una clausura del trabajo disciplinar. Por tanto, la promoción de su degeneración ideológica. Como podemos notar, es una situación similar a la que denunció Mao respecto a la "filosofía libresca", pero esta vez, localizada en la filosofía del arte.

[45] Pablo Oyarzún Robles, *Entre Celan y Heidegger*, op. cit., 2005, p. 52.

[46] Considérese la advertencia realizada en la nota 28. Cabe indicar que el

> Hay un elemento acerca de las condiciones en que se escribió el texto que no siempre se entiende: no lo escribí solamente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales convergentes de los que he formado parte, y en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa este de Estados Unidos, donde viví durante catorce años antes de escribirlo. A pesar de la dislocación del sujeto que se efectúa en el texto, detrás hay una persona: asistí a numerosas reuniones, bases y marchas, y observé muchos tipos de géneros; comprendí que yo misma estaba en la encrucijada de algunos de ellos, y tropecé con la sexualidad en varios de sus bordes culturales[47].

Haciendo eco de las tendencias empiristas que Mao critica, Butler considera que la "experiencia" es suficiente

---

feminismo de Butler está ligado a la "teoría queer". Por tanto, su correspondencia con el resto de la corriente se proyecta desde esa problemática; que por lo demás, responde a los estudios culturales *anglosajones*. La propia autora lo advierte al momento de excusarse por cierto "francocentrismo" bibliográfico en su primer libro: "*El género en disputa* tiene sus orígenes en la «teoría francesa», que es propiamente una construcción estadounidense extraña. Sólo en Estados Unidos encontramos tantas teorías distintas juntas como si formaran cierto tipo de unidad". Judith Butler, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Espasa Libros, 2007, p. 10. Esta confesión –"la teoría francesa es una construcción estadounidense"– nos parece bastante elocuente. Sobre todo, teniendo en cuenta los antecedentes que constituyen las recepciones norteamericanas de Freud, Derrida y Althusser, entre otros. Todas ellas, responsables de interpretaciones de dudosa rigurosidad teórica. Al parecer, existen ciertos "hábitos" de lectura propiamente nacionales –incluso nacionalistas– en Estados Unidos, que implican la adaptación de la teoría a las necesidades políticas de sus lectores. En este panorama, la teoría es resistida, convirtiéndose en ideología autoral ("freudismo", "derridianismo", "althusserismo", etcétera). Es un problema complejo que, por ahora, dejaremos en suspenso.

[47] Ibíd., p. 19.

para pronunciarse sobre un determinado problema teórico, convirtiendo al trabajo bibliográfico en un complemento del posicionamiento inaugural que lo promueve. En este caso, la compli-cita definida por Feuerhake resulta evidente. A diferencia de Mao, Butler no busca transformar su posición política en posición teórica recurriendo a la experimentación científica. Al contrario, se muestra conforme con la apertura de un diálogo donde todas las perspectivas tengan un lugar garantizado:

> El disenso y el debate dependen de la inclusión de todos aquellos que sostengan un punto de vista crítico sobre la política oficial y la cultural civil, como parte de una discusión más amplia sobre políticas y sobre política en general[48].

La indisposición teórica de Butler es lo que convierte a su obra en un antiintelectualismo, volviéndola dependiente de aquello que critica: la identidad de género. La negación del origen natural del género, corolario de su definición como "construcción política", derivan en una crítica ontológica que supone la posibilidad de una ontología *diferida* por la ficcionalización genérica del sexo, obviando su efectividad histórica:

> La hipótesis aquí es que el «ser» del género es un efecto, el objeto de una investigación genealógica que delinea los factores políticos de una construcción al modo de la ontología. Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que opone lo «real» y lo «auténtico». Como una genealogía de la ontología del género, esta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esta relación binaria y demostrar que algunas

[48] Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006, p. 21

> configuraciones culturales de género ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización[49].

Esto decanta en un *cinismo de la contra-naturalización*: todo es una construcción social, por tanto, nada es real. De ahí la pertinencia de las observaciones que hizo Preciado a Butler, mostrando que el llamado "constructivismo de género" es incapaz de superar aquello que critica producto de las dependencias teóricas que genera su aparato conceptual:

> […] si las hipótesis del llamado «constructivismo de género» han sido aceptadas sin producir transformaciones políticas significativas, podría ser precisamente porque dicho constructivismo depende y mantiene una distinción entre sexo y género que viene a hacer efectiva la oposición tradicional entre cultura y naturaleza, y por extensión entre tecnología y naturaleza. La necesidad de luchar contra formas normativas de esencialismo de género de toda índole habría hecho al feminismo y el posfeminismo de los noventas víctima de su propia depuración discursiva[50].

En estos dos casos, los perspectivismos decolonial y feminista vacían de contenidos a los conceptos, impidiendo concebir las relaciones entre teoría y práctica en términos filosóficos. Lo anterior, a partir de la identificación *absoluta* –por tanto, ideológica– de la práctica con la política, marginando a la teoría de su horizonte. Teniendo en cuenta lo expuesto, creemos adecuado interpretar dicha tendencia como opuesta a la de Mao, aun cuando replique gestos que un cierto tipo de interpretación del marxismo también realizó[51]. El empeño de

---

[49] Judith Butler, *El género en disputa*, op. cit., p. 97.

[50] Beatriz Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2011, pp. 82-83.

[51] Particularmente, la obrerista. Un ejemplo: Anton Pannekoek, *Una*

los perspectivismos por despojar a la política de sus presuntas "imposturas" epistemológicas da cuenta, paradójicamente, de la impotencia política que los marca, convirtiéndolos en fundamentalismos desprovistos de efectividad coyuntural.

Advertidos del rol que desempeña la teoría en el pensamiento de Mao, podemos comprender su definición de la práctica. Cuando el autor indica que "el hombre no puede conocer ninguna cosa sin entrar en contacto con ella, es decir, sin vivir (practicar) en las circunstancias de esa cosa"[52], lo que muestra es la correspondencia entre teoría y práctica, entendiendo a esta última como el lugar donde estudiar a la primera. Según Mao, en la práctica ya están dispuestos los rasgos fundamentales de la teoría, por lo que, para conceptualizarla, es necesario recurrir a la primera. Con esta definición, el autor consigna el rol *entre-teórico* que cumple la práctica, difuminando la frontera que las separa. Siguiendo esta lógica, Althusser afirma:

> En la realidad concreta de las relaciones de los seres humanos con el mundo, nunca se da la práctica sola por un lado (un trabajo puramente animal y ciego) y la teoría sola por el otro (la pura contemplación sin ninguna actividad). En la práctica más elemental (la del peón caminero que cava una zanja) hay ideas sobre la manera de proceder, sobre el plan por seguir, sobre las herramientas por utilizar y todas sus ideas sólo existen en el lenguaje, aun cuando el hombre que se sirve de ese lenguaje no sepa que eso es ya teoría. Y en la teoría más elevada, la del matemático más abstracto, siempre hay práctica, no solamente el trabajo del matemático sobre sus problemas, sino la inscripción de sus problemas en los símbolos matemáticos con tiza sobre la pizarra, aun cuando el matemático no sepa que esta simbolización es una práctica[53].

---

nueva forma de marxismo, Madrid: Zero, 1978.

[52] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 8.

[53] Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 101.

Mao busca la teoría en la práctica, dando por hecho los nexos orgánicos que las unen. Por tanto, una vez definido el posicionamiento político frente al problema teórico a tratar, el móvil de sus movimientos es de carácter conceptual; lo cual supone la existencia de nociones teóricas dadas con anterioridad. Por eso dijimos que la práctica anuncia los desajustes existentes entre las teorías que mueve. Bachelard describe este tipo de movimiento de la siguiente manera: "no hay que olvidar que las instancias, antes de ser catalogadas, son buscadas. Son, pues, el resultado de ideas de investigación más o menos sordas, más o menos valorizadas"[54]. En conclusión, la definición de la práctica en Mao es conceptual, y como tal, teórica. Por eso afirma que "el conocimiento separado de la práctica es inconcebible"[55]. La práctica desplaza a la teoría del conocimiento, ligando la producción conceptual a la influencia histórica de la lucha de clases[56].

Lo anterior explica por qué, para Mao, el conocimiento no solo se prueba en la práctica, sino que también depende de ella. Teniendo en cuenta el carácter transformador de toda práctica –anunciado al comienzo del apartado–, mencionar dicha dependencia equivale a identificar el conocimiento con la transformación de lo conocido:

---

[54] Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, op. cit., p. 54.

[55] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 11.

[56] En este punto debemos repetir que la relación entre ciencias y política ocurre a través de la filosofía. Por tanto, la producción conceptual –que aquí identificamos a la científica– no responde a los decretos de la lucha de clases, pero traduce sus tendencias históricas a partir de la definición de sus objetos. Así, por ejemplo, el análisis económico del modo capitalista de producción responde a la lucha de clase proletaria no porque la economía se haya convertido en "ciencia proletaria", sino porque la consideración de dicha problemática, en lugar de otras, le permite instalar su programa político.

> Para conocer directamente una cosa o cosas, es indispensable participar personalmente en la lucha práctica que tiene por fin cambiar la realidad, cambiar esa cosa o cosas, porque sólo con la participación personal en esa lucha práctica se puede entrar en contacto con el aspecto exterior de las cosas, descubrir su esencia y comprenderlas[57].

En este punto, Mao sigue los lineamientos filosóficos del *Anti-Dühring* de Engels, rechazando la definición "libresca" del conocimiento que lo entiende como "vías oblicuas con miras a la reapropiación de la presencia"[58]. Por esa razón, para el autor, el conocimiento tampoco puede asumirse como la traducción empírica de los signos revelados por la historia o la naturaleza, captables a través de la observación externa. Según Mao, "si se quiere adquirir conocimientos hay que participar en la práctica que modifica la realidad"[59]. La producción conceptual es un proceso de transformación de la realidad que supone la apropiación teórica del objeto tratado. Althusser lo resume en la siguiente afirmación: "debemos modificar totalmente la idea que nos hacemos del conocimiento, abandonar el mito especular de la visión y de la lectura inmediata, y concebir el conocimiento como producción"[60].

Al igual que Marx, Mao distingue entre el objeto real y el objeto de conocimiento, situando la definición leninista del reflejo al comienzo del proceso conceptual: "la fuente de todos los conocimientos reside en las sensaciones, recibidas por los órganos humanos de los sentidos del mundo exterior que existe objetivamente"[61]. No obstante, dichos reflejos nunca son

---

[57] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 9
[58] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 16.
[59] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 9.
[60] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 29.
[61] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 10.

transparentes. Como podemos concluir a partir de lo expuesto anteriormente, se inscriben en un *campo de visibilidad* que marca –e incluso proyecta– su aparición, disponiendo su inteligibilidad. Por tanto, metafóricamente hablando, son materia prima y no materia bruta para la producción de conocimientos. La descripción de lo reflejado por las sensaciones activa las hipótesis de la problemática utilizada para hacerlo, probando sus límites. Siguiendo los pasos de Bachelard, Foucault lo define así:

> Describir es seguir el ordenamiento de las manifestaciones, pero es también seguir la secuencia inteligible de su génesis; es ver y saber al mismo tiempo, ya que al decir lo que se ve, se lo integra espontáneamente en el saber; es también aprender a ver, ya que es dar la clave de un lenguaje que domina lo visible[62].

Aunque Foucault lo plantea utilizando la categoría de "saber", que ignora la riqueza del proceso de producción conceptual al concentrarse en sus resultados, acierta en mostrar la correlación entre visión y conocimiento, dando cuenta de su solidaridad. Llevado al caso de la teoría leninista del reflejo, esto significa que la sensación está siempre-ya procesada por la problemática donde eclosiona. Por esa razón, no hay "grado cero" de la teoría; ni siquiera en la práctica empírica. En oposición al modelo "libresco" de interpretación conceptual, que entiende al conocimiento como revelación teleológica de una sustancia originaria, esto supone identificar la visibilidad con el ámbito de las problemáticas teóricas. Según Althusser, "la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas"[63]. Por tanto, "es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte,

---

[62] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 158.

[63] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 30.

es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada"[64]. De ahí el empeño del autor por definir al conocimiento como "producción", superando los límites que impone la categoría de "saber". En este punto, Althusser lleva más lejos la teoría de Bachelard que Foucault.

Dando por sentada la preminencia de la teoría, Mao establece la práctica como el punto de partida y llegada del marxismo, identificándolo con la actividad práctica del Partido: "el marxismo concede seria importancia a la teoría, precisa y únicamente porque puede guiar la actividad práctica"[65]. Esto introduce una nueva división en el seno de las prácticas. Como todas las actividades humanas son prácticas distintas, incluyendo las teóricas, el ámbito de la actividad práctica marxista tiene que ver específicamente con la transformación revolucionaria de las formaciones sociales, haciendo eco de la Tesis XI sobre Feuerbach de Marx. En ese sentido, la definición de la práctica sugerida por Mao conserva una posición partidista –ligada a los "partidos en filosofía" de Lenin–, pero sin caer en los dominios del antiintelectualismo. Como tal, nos parece de vital relevancia para concebir las relaciones generales entre teoría y práctica.

b) Sobre la contradicción

La segunda tesis filosófica de Mao responde al siguiente principio: *la contradicción marxista no es simple, sino compleja*. Como tal, pertenece a una dialéctica que no puede identificarse con la hegeliana –ni siquiera en términos de inversión[66]–, dado el cambio de terreno teórico que la precede:

[64] Ibíd.
[65] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 16.
[66] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 72.

> Produciendo los conceptos de una disciplina enteramente nueva (la ciencia de la historia), Marx no solamente abandona el espacio de la ideología hegeliana, sino que, puede decirse lo cambia por otro: esa otra parte en que se coloca no es la patria hegeliana. De esta manera Marx, con respecto a las ideologías post-hegelianas, se manifiesta en el hecho radical de su ser-otro[67].

Este cambio de terreno implica el surgimiento de un nuevo aparato conceptual, que entiende a la dialéctica como el desarrollo desigual de los contrarios, en un proceso dominado por una contradicción principal determinada por las contradicciones secundarias:

> Una de las características esenciales de la dialéctica materialista es precisamente el hecho de que reconoce la desigualdad de las contradicciones, y esto le permite comprender cómo en el seno de una totalidad estructurada existe siempre una contradicción dominante, la contradicción principal, a su vez determinada como tal por la existencia de contradicciones secundarias[68].

En consecuencia, el binomio esencia/fenómeno de la totalidad hegeliana es suspendido, y con él, la posibilidad de una dialéctica basada en un modelo de contradicción simple. De ahí la diferencia entre las dialécticas marxista y hegeliana. Según Althusser, "la singularidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico"[69]. Por esa razón, al menos en este punto, no existe continuidad entre la filosofía hegeliana y la teoría marxista[70].

---

[67] Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 13.

[68] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 80.

[69] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 83.

[70] Pero sí lo existe en un punto todavía más importante: la categoría de

Siguiendo a Lenin, Mao afirma que "el desarrollo de los aspectos contradictorios en cualquier contradicción es siempre desigual"[71]. Por tanto, "la unidad de los opuestos es condicional, temporal y relativa, en tanto que la lucha de los opuestos que se excluyen mutuamente es absoluta"[72]. En eso estriba la complejidad de la contradicción marxista: volver imposible la síntesis dialéctica. El Uno siempre se dividirá en Dos. Esta característica de la dialéctica marxista es particularmente sensible en la obra de Mao, donde encontramos lo que Rossanda llama una "mayéutica de la destrucción": el trastocamiento, la *Umwalzung* creadora de nuevo orden y racionalidad auténticas, en línea con las tesis de *La ideología alemana* y los *Grundrisse*[73]. A su vez, la mayéutica de la destrucción de Mao emparenta su definición de la dialéctica con la de Stalin, quien busca las raíces del materialismo dialéctico en Platón[74].

Dicho esto, debemos referirnos a las tipologías de la contradicción que propone Mao. Éstas se dividen en dos series de categorías: 1) universal/particular; 2) principal/secundario. Comenzamos por la primera.

En *Sobre la contradicción*, Mao afirma que toda contradicción particular responde a una tendencia contradictoria universal. A su vez, tal universalidad se alimenta de sus manifestaciones particulares, estableciendo una relación simbiótica con ellas. Según el autor, "la universalidad de la contradicción reside precisamente en la particularidad de la contradicción"[75]. Por tanto, en palabras de Althusser, "la contradicción es siempre específica, la especificidad pertenece

---

"proceso sin sujeto". Al respecto, ver Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., pp. 73-81.

[71] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 60.

[72] Ibíd., p. 74.

[73] Rossana Rossanda, "El marxismo de Mao", op. cit., pp. 35-36.

[74] Tran Duc Thao, *La filosofía de Stalin*, op. cit., pp. 31 y ss.

[75] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 34.

universalmente a su esencia"[76]. Esto significa que la localización de la contradicción –su capacidad de situarse en un lugar específico– es parte de la globalidad, dando cuenta de la correlatividad entre lo universal y lo particular.

Para Mao, "no hay nada que no contenga contradicción; sin contradicción, no existiría el mundo"[77]. Por ese motivo, todo proceso social es definido por el desarrollo desigual de sus contrarios. Lo anterior, inclusive durante el socialismo:

> Aun bajo las condiciones sociales de la Unión Soviética hay una diferencia entre los obreros y los campesinos; esta diferencia constituye una contradicción, sólo que, a diferencia de la que existe entre el trabajo y el capital, no puede agravarse hasta transformarse en antagónica ni asumir la forma de lucha de clases; en el curso de la construcción socialista, los obreros y los campesinos han formado una sólida alianza y gradualmente resolverán esa contradicción en el proceso de desarrollo del socialismo al comunismo[78].

Aunque en este ensayo no lo desarrolla, Mao subdivide la contradicción particular en antagónica y no-antagónica; cuestión que retomará en la tercera de sus *Cuatro tesis filosóficas*. En el caso de la primera subdivisión, corresponde a las diatribas históricas de la lucha de clases. En la segunda, a los conflictos provisorios en base a intereses comunes. Ambas muestran la universalidad de la contradicción de modos diferentes. De ahí que, según Mao, el análisis conceptual debe comenzar por las particularidades de lo analizado: "para conocer adecuadamente la universalidad de la contradicción o las cualidades comunes de las distintas cosas, es necesario estudiar el carácter particular de la contradicción y conocer las cualidades particulares de las cosas

[76] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 151.
[77] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 35.
[78] Ibíd., p. 38.

individuales"[79]. Siguiendo la metodología que Marx expuso en la *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*, esto se traduce en la formulación de hipótesis para enfrentar "lo concreto", abstraer los datos obtenidos en la operación, y luego volver al punto de partida para comprobar los resultados. En rigor, "lo concreto" solo aparece al final del proceso en tanto concreto-de-pensamiento[80]. De lo anterior, Mao concluye: "sólo después de conocidas las cualidades peculiares de muchas cosas distintas, el hombre puede llegar a las generalizaciones y conocer las cualidades comunes de las cosas"[81].

Seguimos nuestra exposición refiriéndonos a la segunda serie de categorías de la contradicción: principal/secundario. Según Mao, "existen muchas contradicciones en el proceso de desarrollo de una cosa compleja; entre éstas, una es necesariamente la contradicción principal; su existencia y su desarrollo determina o influencia la existencia y el desarrollo de las demás"[82]. La contradicción principal encarna la universalidad del proceso, definiendo su cualidad. Todas las demás contradicciones se constituyen en función de ella. Por esa razón, solo existe *una* contradicción principal, independientemente de su naturaleza específica: "en cada etapa del proceso de desarrollo hay sólo una contradicción principal que desempeña el papel dirigente"[83]. A su vez, la naturaleza de la contradicción principal está determinada por la de su aspecto principal, quien le imprime su carácter: "el aspecto principal es el que desempeña un papel dirigente en la contradicción. El carácter de las cosas está determinado fundamentalmente por el aspecto principal de la contradicción, que ocupa la posición

[79] Ibíd., p. 42.
[80] Al respecto, ver Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 96.
[81] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 42.
[82] Ibíd., p. 57.
[83] Ibíd., p. 59.

dominante"[84]. La dominancia, por tanto, descansa en el aspecto principal de la contradicción.

En este esquema, la contradicción principal actúa sobre las demás ocupando el aspecto principal del proceso; cuestión que supone la existencia previa de unidad estructural entre sus elementos. En palabras de Althusser: "que una contradicción domine a las otras supone que la complejidad en la que figura sea una unidad estructurada, y que esta estructura implique la relación de dominación-subordinación señalada entre las contradicciones"[85]. Por tanto, el aspecto principal de la contradicción, que domina-subordina al aspecto secundario, es más importante que la propia contradicción principal, pues determina el carácter cualitativo de todo el proceso. Eso explica por qué aquel es el lugar de disputa entre los aspectos de la contradicción, quienes se definen en función de su opuesto. Según Mao, "cada uno de los dos aspectos de una contradicción en el proceso de desarrollo de las cosas presupone la existencia del otro aspecto opuesto y ambos aspectos coexisten en una entidad"[86].

Durante el desarrollo del proceso dialéctico, los aspectos principal y secundario de la contradicción principal se intercambian, mutando su carácter cualitativo: "el aspecto principal y el aspecto secundario de una contradicción se transforman el uno en el otro y el carácter de las cosas cambia en consecuencia"[87]. Por tanto, la contradicción principal es *histórica*, no teleológica. Responde a la dinámica de la lucha de clases:

> En la historia de las formaciones sociales, el motor de los desplazamientos es la lucha de clases: las transformaciones

[84] Ibíd., p. 60.
[85] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 166.
[86] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 66.
[87] Ibíd., p. 66.

> de las relaciones de fuerza entre las clases son las que, en el curso del tiempo, determinan desplazamientos que hacen suceder una contradicción principal a otra (por ejemplo, la contradicción burguesía-proletariado a la contradicción nobleza-campesinos) y que desplazan el aspecto principal de la contradicción (el proletariado se convierte en el aspecto principal de la contradicción burguesía-proletariado, cuando instaura su poder)[88].

En consecuencia, la contradicción principal está marcada por la historicidad de sus aspectos principal y secundario, quienes la conectan con las contradicciones secundarias que, como dijimos, la determinan. Por tanto, la universalidad de la contradicción, según Mao, equivale a su particularidad, siendo la contradicción principal, el lugar donde cristaliza:

> Este es el punto clave en Mao: la contradicción principal (universal) no se solapa con la contradicción que debería tratarse como dominante en una situación particular: la dimensión universal reside literalmente en esta contradicción particular. En cada situación concreta, la predominante es una contradicción «particular» y diferente en el preciso sentido de que, a fin de ganar la batalla por la resolución de la contradicción principal, una contradicción particular debería ser como la predominante, a la cual deberían subordinarse todas las demás luchas[89].

Las tipologías de la contradicción que propone Mao encarnan la asimilación filosófica del concepto marxista llamado "determinación económica en última instancia". Con ellas, el autor busca superar los escollos del economicismo –corolario

---

[88] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 79.

[89] SlavojZizek, "Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno", en T. Mao, *Sobre la práctica y la contradicción*, op. cit., p. 13.

del dogmatismo–, responsable de la parálisis política del Partido:

> Es verdad que las fuerzas productivas, la práctica y la base económica desempeñan por lo general el papel principal y decisivo. Quien niegue esto no es un materialista. Pero hay que admitir también que, en ciertas condiciones, aspectos tales como las relaciones de producción, la teoría y la superestructura constituyen, a su vez, el factor principal y decisivo. Cuando las fuerzas productivas no pueden desarrollarse a menos que cambien las relaciones de producción, el cambio en las relaciones de producción desempeña el papel principal y decisivo[90].

Aunque la "determinación económica en última instancia" había sido planteada tempranamente por Marx y Engels, al punto de animar una carta de este último donde advierte contra la interpretación economicista de sus obras[91], recién fue incorporada al materialismo dialéctico en los años de la Segunda Guerra Civil Revolucionaria de China, dando cuenta del retraso filosófico del marxismo[92]. Lo anterior, producto de la temporalidad que exige el trabajo disciplinar:

> […] las grandes revoluciones filosóficas van siempre precedidas, están siempre provocadas, por las grandes revoluciones científicas que se encuentran «puestas en práctica» en ellas, pero es necesario un largo trabajo teórico, una larga maduración histórica para darles formulación explícita y adecuada[93].

---

[90] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 64.

[91] Federico Engels, "Carta a J. Bloch del 21-22 de septiembre de 1890", en C. Marx & F. Engels , *Obras Escogidas en dos tomos*, op. cit., t. II, p. 520.

[92] Al respecto, ver Louis Althusser & Maria Antonietta Macciocchi, "La filosofía: arma de la revolución", op. cit., pp. 7 y ss.

[93] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. XI.

La producción filosófica de Mao contribuyó al desarrollo general de la problemática marxista, al conectar uno de sus conceptos –la determinación en última instancia– con una de sus categorías –la contradicción–. En eso estriba su relevancia teórica. Desde esta perspectiva, su intervención fue un verdadero aporte al marxismo; un aporte que, como tal, supuso el reconocimiento previo de sus principios[94].

La definición maoísta de la contradicción apunta el rol estratégico que pueden cumplir las superestructuras durante una revolución: "cuando las superestructuras tales como la política, la cultura, etc., impiden el desarrollo de la base económica, las reformas políticas y culturales pasan a ser los factores principales y decisivos"[95]. Esta concepción fue catalizadora de la Gran Revolución Cultural Proletaria de China, consignando los vínculos orgánicos existentes entre infraestructura y superestructura. Bettelheim recuerda:

> […] las transformaciones en la base económica que se observan actualmente en China no pueden ser sino el producto de una lucha conducida –y que continúa siéndolo– por los trabajadores para transformar la división social del trabajo, para terminar con las relaciones jerárquicas en el seno de las unidades de producción, para adueñarse de la gestión y para dominar la técnica. Tal lucha es una lucha política e ideológica. No es una simple rebelión. Tiene un carácter revolucionario. Y exige, para dar sus frutos, una unidad de concepción

[94] Cuestión que confirma su filiación marxista. Por ese motivo, creemos imposible excluir a Mao de esta tradición; tradición que incluye las obras de Lenin y Stalin. Rancière intentó hacerlo durante los años setenta, cuando interpretó la Gran Revolución Cultural Proletaria de China como una "revuelta antiautoritaria de las masas contra el Partido", encabezada por Mao. No obstante, el propio autor debió reconocer su error. Al respecto, ver Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, op. cit., p. 13.

[95] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 65.

> y de acción y una justa apreciación de la naturaleza de las transformaciones posibles y de su encadenamiento. A esto se debe que exija la dirección de un partido revolucionario[96].

Al igual que Lenin y Stalin, Mao concibe sus propuestas filosóficas teniendo en cuenta al Partido. Eso explica su estilo de exposición. El intento de permear el programa de la organización, comenzando por su línea política actual, le obligaron a utilizar un lenguaje rudimentario que, como tal, no permite apreciar la riqueza de sus propuestas. Mao *teoriza* el debate político chino en plena guerra civil. No obstante, los límites que impone dicha coyuntura le impiden desarrollar la filosofía hasta sus últimas consecuencias. Lo anterior, producto del apremio militar; incompatible con la temporalidad del trabajo filosófico. Por eso el autor se conforma con ligar sus tesis a la política partidaria:

> Todos los comunistas debemos saber que el estudio de los distintos modos de desigualdad en la contradicción, de la contradicción principal y las no principales y de los aspectos principal y no principal de la contradicción, es uno de los métodos más importantes que permiten a un partido revolucionario determinar correctamente sus directrices estratégicas y tácticas en los campos político y militar[97].

Eso explica por qué Mao aprovecha este ensayo para referirse a la lucha de clases dentro del Partido: "la contradicción entre las ideas correctas e incorrectas dentro del Partido Comunista es el reflejo en el Partido de las contradicciones de clase, mientras existan las clases"[98]. Aunque la desarrollará en

---

[96] Charles Bettelheim, *Revolución cultural y organización industrial en China*, op. cit., pp. 81-82.
[97] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 66.
[98] Ibíd., p. 77.

la última de sus *Cuatro tesis filosóficas*, ya en ésta incorpora la división entre ideas correctas e ideas incorrectas, definiéndolas a partir del rendimiento político de cada una. Lo anterior, con relación a la actividad práctica del Partido[99]. En este esquema, son correctas las ideas que generan resultados favorables para la lucha de clase proletaria, e incorrectas las que propician su derrota. Lo curioso de esta definición es que supone la naturaleza política de las ideas, asignándoles una clase social acorde a sus efectos coyunturales. De modo que, para Mao, una idea es incorrecta cuando constituye un acierto para el enemigo, sintomatizando su influencia en el Partido. De ahí que, en realidad, no sean errores, sino aciertos de la lucha de clase burguesa. Los representantes de dichas ideas son vistos como enemigos del Partido, puesto que, en su actividad práctica, contribuyen a la reacción burguesa. Todo esto, claro está, ignorando sus "buenas" intenciones[100].

A partir del reconocimiento de la existencia de luchas de clases en sus filas, Mao formula la tesis sobre la desaparición de los Partidos Comunistas durante la transición del socialismo al comunismo. A su juicio, el triunfo del comunismo trae consigo la disolución de la instancia política, y con ella, de las organizaciones que representan a las clases ahora extintas:

---

[99] Entendiendo la actividad práctica del Partido tal y como hicimos en el apartado anterior: la transformación revolucionaria de las formaciones sociales.

[100] Esta fue la lógica de los Juicios de Moscú (1936-1938). Por otra parte, cabe indicar el parentesco entre la definición del error que propone Mao y la que sugiere Freud. Para este último, el error también corresponde a un acierto, aunque tratado en el ámbito del inconsciente. Al respecto, ver Sigmund Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana". En S. Freud, *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986, t. VI, pp. 212 y ss.

> Consolidar la dictadura del proletariado o la dictadura del pueblo consiste, precisamente, en preparar las condiciones que permitan la liquidación de esta dictadura y el avance a una etapa más elevada, en la que desaparecerán todos los regímenes estatales. Crear y desarrollar el Partido Comunista consiste, precisamente, en preparar las condiciones que permitan la desaparición del Partido Comunista y todos los sistemas de partidos[101].

Esta tesis complementa las que Marx y Engels formularon sobre la dictadura del proletariado en la *Crítica al Programa de Gotha*[102] y *Del socialismo utópico al socialismo científico*[103], respectivamente. A su vez, consigna los efectos teóricos de la mayéutica de la destrucción anunciada por Rossanda, llevándonos hacia la relación entre Mao y las "leyes de la dialéctica".

De las tres leyes de la dialéctica formuladas por Hegel e incorporadas al marxismo por Engels, Mao solo reconoce la primera: identidad de contrarios. Según el autor, "la ley de la contradicción, es decir, la ley de la unidad de los contrarios en las cosas, es la ley más fundamental de la dialéctica materialista"[104]. A su entender, la segunda ley de la dialéctica –paso de lo cuantitativo a lo cualitativo y viceversa– es parte de la primera, mientras que la tercera –negación de la negación– simplemente no existe[105]. Esto se debe al tipo de contradicción en que se basa la dialéctica materialista, la cual define la negación como *destrucción* de lo negado:

---

[101] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 69-70.

[102] Carlos Marx, "Crítica al Programa de Gotha", en C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en dos tomos*, op. cit., t. II, p. 25.

[103] Federico Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico", op. cit., p. 155.

[104] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 27.

[105] Mao Tse-Tung, "Charla sobre cuestiones de filosofía", op. cit., p. 262.

> Una de las contribuciones esenciales de Mao Tse-tung a la filosofía es la de haber esclarecido cómo esta negación-destrucción se realiza a través de un desplazamiento de la contradicción principal y del aspecto principal de la contradicción. Y este desplazamiento constituye el aspecto dominante del movimiento histórico, mientras que la negación-conservación (que opera en el proceso de reproducción) no implica directamente ningún movimiento histórico: es una «eternización», como dice precisamente Marx tanto en la *Introducción a la Crítica de la economía política de 1857* como en su análisis de la reproducción del capital[106].

El carácter complejo de la contradicción marxista, indisociable de su identificación con la transformación de lo conocido, vuelve imposible la conservación de lo negado, dado que, al momento mismo de su negación, el fenómeno ya fue transformado. Que mantenga su historicidad no impide que sea destruido, por el contrario, lo confirma. Como vimos, el solo hecho de mutar el aspecto principal de la contradicción cambia el carácter cualitativo del proceso, y con él, las relaciones conceptuales que alberga. "Lo que unifica a los contrarios es únicamente su contradicción, y sólo ella"[107]. Por eso Zizek erra al reivindicar la "negación de la negación" a partir del significado de la contradicción en la dialéctica materialista:

> ¿Qué es, pues, la «negación de la negación» hegeliana? En primer lugar, el viejo orden es negado por su propia forma ideológico-política; luego, esta forma misma ha de ser negada. Quienes vacilan, quienes temen dar el segundo paso en la superación de esta forma misma, son quienes (para repetir a Robespierre) quieren una «revolución sin revolución»; y Lenin despliega toda la fuerza de su «hermenéutica de la sospecha»

---

[106] Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 77.

[107] Pierre Macherey, "La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias", op. cit., pp. 48-49.

> en el discernimiento de las diferentes formas de esta retirada. La verdadera victoria (la verdadera «negación de la negación») se produce cuando el enemigo habla tu idioma. En este sentido, una verdadera victoria es una victoria en la derrota: ocurre cuando el mensaje específico de uno es aceptado como fundamento universal, incluso por el enemigo[108].

Zizek confunde la negación-conservación –circularidad correspondiente a la esfera de la reproducción– con la negación-destrucción –transformación revolucionaria de la producción[109]– , desconociendo sus respectivas particularidades. De ese modo, sustituye la lucha de clases por la tercera ley de la dialéctica hegeliana, tal y como Thao la sustituyera por la segunda[110]. En esta lógica, el marxismo es convertido en una filosofía de la historia, perdiendo así sus propiedades científicas.

Teniendo en cuenta lo anterior, es curioso que Mao hable de "leyes de la dialéctica". Como vimos, el propio autor las rechazaba, reconociendo solamente a la primera. Teniendo en cuenta la complejidad de la contradicción marxista, que se despliega a través de aspectos desiguales, parece imposible afirmar la existencia de leyes que puedan situarse encima de sus movimientos. Al parecer, la "filosofía libresca" que Mao critica todavía lo influencia, impidiéndole completar la transformación de la dialéctica.

No obstante, a nivel político, el reconocimiento de la primera ley dialéctica como tal, sin intervenir su definición prestablecida, le permite estudiar sus propiedades de acuerdo

---

[108] Slavoj Zizek, "Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno", op. cit., pp. 27-28.

[109] Respecto a las diferencias entre negación-conservación y negación-destrucción, ver Charles Bettelheim, "La dialéctica en Mao", op. cit., p. 78.

[110] Al respecto, ver Jérôme Melançon, "Tran Duc Thao, las transformaciones de una vida", en T. Thao, *La filosofía de Stalin*, op. cit., p. 26.

con la actividad práctica del Partido. Hacerlo sirve para prevenir algunas amenazas latentes. Entre ellas, su mutación contrarrevolucionaria. Según Mao, "todo proceso tiene un comienzo y un fin, todo proceso se transforma en su opuesto. La estabilidad de todo proceso es relativa, pero la mutabilidad que se manifiesta en la transformación de un proceso en otro es absoluta"[111]. Por tanto, ningún proceso histórico se mantiene idéntico a lo largo del tiempo. De ahí la necesidad de prevenir sus cambios. En especial, cuando se trata de revoluciones.

A juicio de Mao, "la causa básica del desarrollo de las cosas no reside en el exterior sino en el interior de las cosas, en sus contradicciones internas"[112]. Por esa razón, los acontecimientos históricos responden a las contradicciones internas de cada formación social, en las cuales, como vimos, radica la universalidad. Según Althusser, "para el marxismo, la explicación de todo fenómeno es, en última instancia, interna: la «contradicción» interna es «motriz». Las circunstancias externas actúan, pero por medio del «relevo» de la contradicción interna, a la que sobre determinan"[113]. Mao lo resume así: "en el hecho, hasta el movimiento mecánico de una cosa impulsada desde el exterior se realiza también a través de sus contradicciones internas"[114]. Comprendida así, el éxito de una revolución no depende de la situación política mundial, sino de la correlación de fuerzas a nivel nacional, puesto que "las causas externas actúan a través de las causas internas"[115].

Sin embargo, Mao no tarda en apuntar el rol fundacional que cumple la exterioridad en la apertura de la interioridad.

---

[111] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 73.
[112] Ibíd., p. 30.
[113] Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., pp. 87-88.
[114] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 30.
[115] Ibíd., p. 32.

Previniendo la interpretación voluntarista del problema, el autor define las causas externas como "condición de los cambios", mientras que las internas, como "base de los cambios". Su concepción de la dialéctica atribuye a la exterioridad la determinación en última instancia del proceso histórico:

> ¿Excluye la dialéctica materialista las causas externas? No. Considera que las causas externas constituyen la condición de los cambios y las causas internas la base de los cambios y que las causas externas actúan a través de las causas internas[116].

Así como la contradicción interna equivale al dominio político del proceso histórico, la contradicción externa administra su determinación final. Para Mao, la revolución es una manifestación particular de una situación revolucionaria universal, que la vuelve posible, pero que no garantiza su resultado. Este último dependerá del tratamiento que reciban las contradicciones internas, puesto que, a través de ellas, se presentan las contradicciones externas que resolverán su porvenir. Todo esto, debido a la identidad de contrarios: una revolución puede convertirse en una contrarrevolución si el aspecto principal de la contradicción principal así lo dispone.

A partir de lo anterior, Mao concluye que, si una revolución no se desarrolla ininterrumpidamente, se transforma en su contrario. De estancarse, se hace parte de "lo viejo", dando paso a "lo nuevo": "lo nuevo desplaza a lo viejo y lo viejo es reemplazado por lo nuevo; lo viejo es eliminado y lo nuevo es impulsado adelante; se desplaza lo viejo y surge lo nuevo"[117]. De ahí la necesidad de *revolucionar* la revolución; cuestión a la que obedeció la Gran Revolución Cultural Proletaria de China:

---

[116] Ibíd.

[117] Ibíd., p. 63.

> […] las transformaciones en las relaciones sociales emprendidas por la Revolución cultural son el producto no de una «acción espontánea» de las masas –según los designios imaginarios de la «ideología espontaneísta»– sino de la acción de las masas ayudadas por las orientaciones políticas de la línea revolucionaria de Mao Tse-tung y por la actividad de los partidarios de esta línea; obreros, campesinos, cuadros, etcétera[118].

Sobre la contradicción fue uno de los mayores aportes filosóficos de Mao al marxismo. Aunque reconoce sus principios y dialoga con sus antecesores, no tiene demasiados precedentes directos en la teoría marxista, abriendo una vía nueva para definir al materialismo dialéctico. Lo anterior, a partir de la mayéutica de la destrucción: una alternativa marxista a la dialéctica hegeliana. En esto radica su autenticidad.

2. Ruptura sino-soviética: defensa del leninismo

Seguimos nuestra exposición de las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao abordando las del periodo de ruptura sino-soviética (1957-1963): *Sobre el tratamiento de las contradicciones en el seno del pueblo* y *¿De dónde provienen las ideas correctas?* Ambas responden a problemas abiertos por las tesis del XX Congreso del PCUS. La primera, respecto a la orientación política de la desestalinización. La segunda, sobre el punto de partida en la actividad práctica del Partido. Estas dos tesis se posicionan en defensa del leninismo.

A diferencia de las tesis filosóficas anteriores, éstas fueron publicadas en años distintos. *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* en febrero de 1957 y *¿De dónde provienen las ideas correctas?* en mayo de 1963. Sin

---

[118] Charles Bettelheim, *Revolución cultural y organización industrial en China*, op. cit., p. 123.

embargo, obedecen al mismo proceso histórico: el comienzo y maduración de la ruptura sino-soviética.

Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo fue la respuesta de Mao al proceso de liberalización en las filas comunistas que promovió Khrushchev. Aquel había tenido sus primeros efectos contrarrevolucionarios en Hungría (1956), donde las tropas militares soviéticas –por mediación de Mao– se vieron obligadas a intervenir el país para estabilizar la situación política. Con el propósito de evitar que algo así ocurriera en China, Mao teorizó sobre los diferentes tratamientos de la contradicción, estableciendo los matices existentes entre las contradicciones con aliados y con enemigos.

¿De dónde provienen las ideas correctas? busca definir el punto de partida adecuado para concebir la actividad práctica del Partido, oponiéndose a las fórmulas soviéticas basadas en la coexistencia pacífica. Según Mao, estos últimos desconocían las particularidades de cada práctica social, subordinándolas a su estrategia mundial. Por ese motivo, el PCUS se situaba en un punto de vista incorrecto, pues no contribuía al desarrollo efectivo de la lucha de clase proletaria. En lugar de apostar por la revolución mundial, insistían en la vía pacífica al socialismo, adquiriendo compromisos con el imperialismo norteamericano que frenaban la expansión revolucionaria. Como vimos anteriormente, estas diferencias entre chinos y soviéticos radicaban en sus respectivas definiciones de la construcción socialista, dando cuenta de los puntos de partida opuestos de cada Partido.

En China, el periodo de ruptura sino-soviética coincidió con el tránsito desde la Nueva Democracia hacia la dictadura del proletariado. Como sabemos, esta última fue destituida de los programas comunistas de occidente por instigación de los soviéticos, quienes la reemplazaron por la vía pacífica al socialismo. A contrapelo, los chinos insistieron en mantenerla vigente, objetando las tesis del XX Congreso del PCUS. El folleto titulado *¡Viva el leninismo!* lo muestra: “la cuestión

fundamental de todas las revoluciones es la del poder del Estado. Lenin mostró de manera aguda y penetrante que la cuestión fundamental de la revolución proletaria es la dictadura del proletariado"[119].

Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo y *¿De dónde provienen las ideas correctas?* fueron tesis que Mao escribió proyectando la consolidación del poder comunista en China. Eso las diferencias de sus predecesoras, concebidas en función de la insurrección inminente. Por tanto, contemplan una dimensión política que antes no existía: la del Estado proletario chino. Todo esto, en una situación política mundial marcada por el viraje derechista del PCUS. Este último explica la urgencia por rectificar las prácticas dentro del Partido, purgando los focos de revisionismo en sus filas. Como sabemos, el corolario de esta inquietud fue la Gran Revolución Cultural Proletaria de China. No obstante, en este preciso momento, la coyuntura en cuestión estaba signada por el tránsito desde la Nueva Democracia hacia la dictadura del proletariado. Este matiz es fundamental para historizarlas.

a) Sobre el tratamiento correcto de la contradicciones en el seno del pueblo

La tercera tesis filosófica de Mao es abordable a partir de la siguiente premisa: *las contradicciones entre nosotros y nuestros enemigos son diferentes a las contradicciones en el seno del pueblo*. Por tanto, exigen un tratamiento distinto al de las primeras, o de lo contrario, pueden volverse antagónicas:

---

[119] Partido Comunista Chino, "¡Viva el leninismo!", en G. F. Hudson, R. Lowenthal y R. Mac Farquhar (comps.), *El conflicto Chino-Soviético*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1969, p. 146.

> En circunstancias habituales, las contradicciones existentes en el seno del pueblo no son antagónicas. Sin embargo, si no se tratan como es debido o si se pierde el sentido de la vigilancia y se incurre en negligencia, puede surgir el antagonismo[120].

Para Mao, al igual que para Schmitt, "la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo"[121]. En consecuencia, la actividad práctica del Partido se organiza en función de combatir la enemistad, siendo el tratamiento democrático de las contradicciones en el seno del pueblo, un recurso para hacerlo. Según Mao, "la dictadura no se aplica dentro del pueblo"[122], pues "dentro del pueblo se practica el centralismo democrático"[123]. Esto significa que la dictadura del proletariado no debe reprimir la actividad popular, sino la actividad de sus enemigos de clase[124]. El responsable de indicar quienes son esos enemigos es el Partido.

Esta distinción de las contradicciones en Mao es consecuencia de la identificación entre universalidad y particularidad en la contradicción principal –tratada en la segunda tesis filosófica del autor–, pero localizada en la figura del enemigo. Refiriéndose a esta identificación en la obra de Mao, Schmitt comenta:

---

[120] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 98.

[121] Carl Schmitt, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un Prólogo y tres Corolarios*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 56.

[122] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 92.

[123] Ibíd.

[124] "La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido mediante la violencia ejercida por el proletariado sobre la burguesía, un poder no sujeto a ley alguna". V.I. Lenin, "La revolución proletaria y el renegado Kautsky", en V. Lenin, *Contra el revisionismo*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1959, p. 448.

> Él identifica un enemigo universal, global, absoluto y sin espacio fijo, el enemigo de clase marxista, con un enemigo real, de un territorio limitable, contra el cual lucha la defensa chino-asiática y que es el colonialismo capitalista. Es el contraste de un One world, de una unidad política del mundo y de la humanidad, frente a una variedad de grandes espacios que en sí mismos y entre ellos consiguen un equilibrio razonable[125].

El rol fundamental que desempeña la enemistad en la teoría de Mao dispone la primacía conceptual del enemigo sobre el amigo en las definiciones del Partido, convirtiendo al pueblo en una unidad política de oposición a otras posibles unidades políticas. En este punto, el parentesco con Schmitt continúa:

> La unidad política presupone la posibilidad real de enemigos y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas. De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un «Estado» mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es pluriverso, no un universo[126].

No obstante, el parentesco cesa al momento de establecer los rasgos singulares de la política. Mientras que en Mao la política corresponde a una instancia específica de cada formación social, cuestión que exige la creación de partidos políticos profesionales para enfrentarla, en Schmitt se disemina a lo largo de toda la sociedad, convirtiéndola en una sola y gran "comunidad política":

> En realidad, no existe ninguna «sociedad» o «asociación» política; lo que hay es sólo una unidad política, una «comunidad» política. La posibilidad real de agruparse como

---

[125] Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, op. cit., p. 82.
[126] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 82-83.

> amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo. Si ésta se degrada como algo eventual, se elimina también lo político. Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una «asociación» política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas[127].

La diferencia entre ambas definiciones estriba en sus respectivas tópicas de origen. En oposición al marxismo, Schmitt considera que, "por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de hombres"[128]. Por tanto, "si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política"[129]. Creemos que Schmitt confunde los efectos políticos de cada práctica social con la política en general, definiendo a esta última como la sustancia de toda sociabilidad. Esta confusión también la encontramos en Gramsci, para quien "todo es político"[130]. En comparación a la marxista, en esta tópica no existe determinación económica en última instancia ni ideología diferente a la política.

Paradójicamente, esta definición de la política en Schmitt, quien intenta salvarla de las "neutralizaciones y

---

[127] Ibíd., p. 74.
[128] Ibíd., p. 64.
[129] Ibíd., p. 69.
[130] Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1984, p. 38. Para una mayor profundización de este problema, véase Ignacio Libretti, *Marx, Lenin y Althusser. Posición política y práctica teórica*, op. cit., pp. 113 y ss.

despolitizaciones" de la época[131], trae consigo su proscripción, puesto que, al identificarla con todas las prácticas sociales, impide concebir sus índices de efectividad, disolviéndola en las instancias económica e ideológica de cada formación social. En la teoría de Schmitt, lo político se concentra en la definición del enemigo para luego desaparecer: "el sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación"[132]. Por tanto, una vez definido el enemigo, no resta mediación posible. A pesar de sus similitudes, esto explica por qué las teorías de Schmitt y Mao son diferentes.

Siguiendo la ruta abierta en *Sobre la contradicción*, en *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* Mao propone nuevas tipologías de la contradicción, que responden a los desafíos coyunturales del Estado proletario chino. Dichas tipologías complementan la división de las contradicciones en antagónicas y no antagónicas de la tesis anterior:

> Las contradicciones entre nosotros y nuestros enemigos son contradicciones antagónicas. En el seno del pueblo, las contradicciones entre los trabajadores no son antagónicas; mientras que las contradicciones entre las clases explotadas y las clases explotadoras tienen un aspecto antagónico y otro no antagónico[133].

Al reconocer la existencia de contradicciones en el seno del pueblo, Mao reflexiona sobre los modos en que la lucha de clases actúa al interior deformaciones sociales dominadas por intereses comunes, haciendo eco de sus propuestas sobre la desigualdad contradictoria y sobre la lucha de clases en el

---

[131] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 107 y ss.
[132] Ibíd., p. 57.
[133] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit, p. 89.

Partido. Según Mao, "hablando en general, las contradicciones en el seno del pueblo son contradicciones existentes sobre la base de la comunidad fundamental de intereses de éste"[134]. No obstante, el que existan intereses comunes da cuenta del carácter *instituido* del pueblo, devolviéndonos al problema de la enemistad:

> […] esos elementos que supuestamente constituyen el pueblo no se reúnen, no coagulan y no se piensan como un todo articulado, coherente, indivisible, todos esos elementos no se transforman en impulso potencial de movilización colectiva, no cobran sentido políticamente más que a partir del momento en que se esboza algo exterior al pueblo, potencialmente hostil al pueblo[135].

Si el pueblo solo es tal cuando responde a la amenaza exterior, esta última es quien lo define, cifrando la universalidad de su particularidad. En este punto, la división adentro/afuera no parece adecuada, pues supone la existencia de locaciones desprovistas de movimiento, así como también, de subjetividades trascendentales. Ambas, al menos en la teoría de Mao, inconcebibles. Como la particularidad es quien gestiona la universalidad, el exterior es siempre interior. La división entre ambos ilustra sus índices de efectividad, pero no representa el despliegue de algún tipo de naturaleza originaria. Ante el caso, lo exterior es aquello que amenaza la unidad del pueblo desde su interior. Por tanto, el problema en cuestión es político, no ontológico.

Según Mao, las contradicciones en el seno del pueblo son fraternales mientras sean antagónicas para con el enemigo y viceversa. Por tanto, la comunidad fundamental de intereses de

---

[134] Ibíd., p. 90.

[135] Sadri Khiari, "El pueblo y el tercer pueblo", en V.V.A.A., *¿Qué es un pueblo?*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014, p. 90.

la que habla equivale al programa político del Partido; cuestión que nos permite afirmar que, para el autor, el pueblo es un complemento del Partido. Para Mao, como para Lenin y Stalin, no hay pueblo sin Partido.

Sin embargo, en Mao, la institución del pueblo a partir de su enemigo externo supone la existencia de condiciones materiales internas que dispongan su realización. Estas últimas, fundadas en la contradicción Capital-Trabajo. Por ese motivo, para Mao, la política no puede organizar al pueblo por sí misma. Aunque tenga el puesto de mando en cualquier operación del Partido, ella responde a las posibilidades que le otorga la infraestructura económica; particularmente, las relaciones de producción. Toda la obra de Mao dialoga con el concepto marxista de división del trabajo. De ahí que la redacción del programa político que instituirá al pueblo traduzca condiciones objetivas de la lucha de clases; cuestión inhallable en propuestas opuestas a ésta como la de Laclau y Mouffe:

> Nuestra tesis es que los antagonismos no son relaciones objetivas sino relaciones que revelan los límites de toda objetividad. La sociedad se constituye en torno a sus límites, que son límites antagónicos, y la noción de límite antagónico debe ser concebida literalmente, es decir, que no hay «astucia de la razón» que se exprese a través de las relaciones antagónicas, ni hay tampoco ninguna clase de superjuego que someta a los antagonismos a su sistema de reglas. Por esto, no concebimos a lo político como una superestructura sino que le atribuimos el estatus de una ontología de lo social[136].

A partir de la interpretación posmarxista de Gramsci, Laclau y Mouffe formulan una práctica política que desconoce

[136] Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 14.

las determinaciones objetivas de cada posición, supliéndolas con los efectos de su concepción de hegemonía: "«Hegemonía» hará alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena"[137]. En este esquema, la "ontología de lo social" desplaza la tópica marxista, proscribiendo a las determinaciones infraestructurales:

> Las prácticas hegemónicas son suturadas en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de lo social, por el carácter finalmente no-fijo de todo significante. Esta «falta» originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentar llenar[138].

Esta interpretación posmarxista de Gramsci se expande hacia la categoría de "sobredeterminación" en Althusser, despojándola de su relación con la "determinación económica en última instancia". En este movimiento, la categoría queda reducida al ámbito lacaniano de lo simbólico, perdiendo sus vínculos con la teoría leninista del eslabón débil[139]: "el concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo"[140]. El resultado final es una definición del antagonismo que deniega sus vínculos con la división del trabajo y, por tanto, con la lucha de clases:

---

[137] Ibíd., p. 31.
[138] Ibíd., p. 77.
[139] Al respecto, ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pp. 78 y ss.
[140] Ernesto Laclau & Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, op. cit., p. 134.

> […] es imposible especificar a priori superficies de emergencia de los antagonismos, ya que no hay superficie que no esté constantemente subvertida por los efectos sobre determinantes de otras, y porque hay, por consiguiente, un constante desplazamiento de las lógicas sociales características de unas esferas hacia otras esferas[141].

Según Mao, aunque el carácter de las contradicciones en el seno del pueblo pueda variar, al punto de convertirse en antagónicas, ellas siguen estando determinadas en última instancia por la economía. En consecuencia, son producto de la lucha de clases. El que no tengan una identidad natural, inalienable en el tiempo, no significa que estén desprovistas de clase. Su sola existencia consigna su articulación con el resto de la lucha de clases. Por esa razón, en los términos de Mao, Laclau y Mouffe se equivocan al suponer la existencia de "significantes flotantes", desconociendo la efectividad que posee cada práctica social al momento de concretarse:

> Si el sentido de toda lucha no está dado desde el comienzo, esto quiere decir que sólo es fijado –parcialmente– en la medida en que la lucha sale de sí y, a través de cadenas de equivalencia, se estructura en otras luchas. Todo antagonismo, librado a sí mismo, es un significado flotante, un antagonismo «salvaje» que no predetermina la forma en que puede ser articulado en otros elementos de una formación social[142].

En un giro idealista que desconoce la importancia de las condiciones materiales heredadas del pasado, los autores suplen la historicidad de las prácticas sociales por sus articulaciones del presente, impidiendo concebir sus correspondientes causas motrices. De ese modo, ignoran las complicaciones

---

[141] Ibíd., p. 226.
[142] Ibíd., p. 215.

monumentales de toda articulación social, donde el pasado obra en tanto negación de sí durante su consumación. En el marco de un texto sobre Hegel, Gustavo Bustos lo analiza en la relación existente entre obrero y mercancía:

> […] la mercancía es una de las formas modernas del monumento: en la mercancía el obrero vive su propia muerte, trasciende sin trascender, al inscribirse en los limites del objeto producido como producto sublime de una economía de lo posible[143].

---

[143] Gustavo Bustos Gajardo, "Derrida y la rebelión de los bastardos. resonancia del poder obrero en la monumentalización hegeliana de la Idea", en Zeto Bórquez (ed.), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2014, p. 173. Aunque compartimos la definición del monumento que propone Bustos, marcamos distancia con su crítica hacia los "comunismos reales" e "iconos revolucionarios", pues, ignorando las diferencias existentes entre los procesos de monumentalización mercantil y proletaria, coquetea con las diatribas –nunca directrices– de un cierto pensamiento de lo "irre-presentable", que impide conceptualizar fenómenos tales como el (mal) llamado "estalinismo". A nuestro parecer, el intento por definir a la "barricada" como "monumento obrero" envuelve su argumento de hostilidad, al sustituir la revolución proletaria por "la rebelión de los bastardos". Creemos que dicha sustitución trae consigo la restitución del binomio adentro/afuera, al situar el conflicto en la esfera de circulación. Por tanto, impide concebirlo a partir de las relaciones de producción; o sea, en la división del trabajo. Lo anterior nos lleva a concluir que la barricada no basta para constituir un monumento obrero –al menos, no en términos propiamente revolucionarios–, dado que, por tratarse de una táctica defensiva, no transforma las bases económicas en las cuales se asienta el poder político de la clase dominante. No obstante, esto amerita un debate mayor que solo intentaremos abrir con esta lectura preliminar. Para seguir la argumentación de Bustos sobre la "barricada", ver Gustavo Bustos Gajardo, "Derrida y la rebelión de los bastardos", op. cit., pp. 196 y ss.

Siguiendo al autor, podemos afirmar que la historicidad es condición del monumento, quien, a su vez, la traduce. Ante el caso, la monumentalidad sustantiva las articulaciones sociales, convirtiéndolas en fenómenos históricos específicos: alianzas, estrategias, programas, etcétera. En tanto signo de la articulación social, el monumento supone la precesión del sentido monumentalizado, por tanto, los rastros de historicidad que le anteceden. Estos matices no son consideramos por Laclau y Mouffe, quienes tratan las articulaciones sociales a partir de un cierto *presentismo* incompatible con las tesis de Mao. Reconociendo la proyección del monumento[144], este último atribuye las articulaciones sociales al desarrollo desigual de los contrarios, subrayando su carácter histórico. Por tanto, las sondea en función del proceso histórico; no de una presunta ontología social en despliegue. Eso le permite tratar la desigualdad contradictoria sin desconocer a la determinación económica en última instancia. Lo anterior, claro está, en los márgenes de las formaciones sociales de clase[145].

---

[144] Observable en su posición respecto a Stalin. Véase Mao-Tse-tung, "Stalin, amigo del pueblo chino", en T. Mao, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, op. cit., t. II, p. 347.

[145] Es probable que la hipótesis sociológica sobre la "paulatina desaparición de las clases sociales en el capitalismo contemporáneo" sea la base conceptual que mueve al pensamiento de Laclau y Mouffe, entendiendo que, al no haber ya clases sociales *como tales* –en el sentido marxista del término–, no hay lucha de clases, razón por la cual no podemos atribuirles ninguna función determinante en la historia. En esta lógica, el primer concepto marxista *inactualizado* es la "determinación económica en última instancia". Según Laclau y Mouffe, su lugar puede ocuparlo cualquier "significante flotante" capaz de administrar la hegemonía. Cabe agregar que el "último Althusser" adhirió al mismo presupuesto que Laclau y Mouffe. En una entrevista con Fernanda Navarro, dice: "todo puede ser determinante en «última instancia», es decir, todo puede dominar" (Fernanda Navarro, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*. México D.F.: Siglo XXI, 1988, pp. 34-35).

Retomando la distinción entre dictadura para los enemigos y democracia para el pueblo, Mao se refiere al tratamiento de las diferencias ideológicas en el seno de este último así: "todos los problemas de carácter ideológico, todas las cuestiones litigiosas dentro del pueblo, pueden zanjarse únicamente por medio de métodos democráticos, por la discusión, la crítica, la persuasión y la educación; no pueden resolverse por métodos coercitivos y autoritarios"[146]. Por tanto, "los intentos de solucionar los problemas ideológicos y el problema de lo correcto y lo erróneo por medio de órdenes administrativas y con métodos coercitivos no son sólo vanos sino también perniciosos"[147]. Lo anterior, debido a que obstruyen el planteamiento adecuado del problema en cuestión, denegando su existencia. La implementación de medidas coercitivas en la resolución de diferencias ideológicas supone el pliegue de la instancia ideológica en la instancia política. En esta lógica –como en la de Schmitt–, la tópica marxista queda proscrita.

A diferencia de los soviéticos, Mao comprendió que la ideología es una instancia social dotada de autonomía relativa. Como tal, requiere un tratamiento específico; distinto al de la política. De ahí su simpatía por la crítica: "los marxistas no deben temer la crítica, venga ésta de donde viniere. Por el contrario, los marxistas tienen que templarse, desarrollarse y ampliar sus posiciones precisamente a través de la crítica, en la tormenta de la lucha"[148]. Mao exige a los marxistas medirse con sus rivales teóricos y políticos, cuestión que supone la promoción del debate. A nivel estatal, lo anterior se tradujo en la política de las "cien flores":

Que Althusser confunda la "determinación" con la "dominación" es síntoma del cambio de problemática teórica que sufrió el autor durante los años ochenta.

[146] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 95-96.

[147] Ibíd., p. 95.

[148] Ibíd., p. 129.

> En el arte pueden desenvolverse libremente distintas formas y estilos; en la ciencia, pueden contener libremente diferentes escuelas. Consideramos que la difusión forzada, por medio de medidas administrativas, de un estado particular, de una escuela particular y la prohibición de otro estilo u otra escuela ideológica, obstaculizan el progreso del arte y de la ciencia, y no de una manera simplista[149].

Para el autor, la consigna "unidad-crítica-unidad", establecida por el Partido en 1942[150], seguía cumpliendo un rol fundamental en el proceso revolucionario[151]. No obstante, cabe señalar que, en este periodo, China atravesaba la fase de Nueva Democracia, por lo que requería el desarrollo *progresista* de las ciencias y las artes. Sin embargo, eso no significa que la "producción democrática del conocimiento" fuera el anhelo final del autor. Al contrario, era parte de un proceso ininterrumpido que, de triunfar, provocaría un giro teórico revolucionario, cancelando los compromisos anteriores. De ahí la necesidad de combatir al revisionismo en paralelo al dogmatismo, advirtiendo el peligro que acarreaba:

> A la par que criticamos el dogmatismo, debemos también atender a la crítica del revisionismo. El revisionismo, es decir, el oportunismo de derecha, es una corriente ideológica burguesa, más peligrosa que el dogmatismo. Los revisionistas, oportunistas de derecha, alaban de palabra el marxismo, y también atacan el «dogmatismo». Pero lo que atacan son

---

[149] Ibíd., p. 125.

[150] Ibíd., p. 96

[151] "Servimos al pueblo y por eso no tememos que se nos señalen y critiquen los defectos que tengamos. Cualquiera, sea quien fuere, puede señalar nuestros defectos. Si tiene razón, los corregiremos. Si lo que propone beneficia al pueblo, actuaremos de acuerdo con ello". Mao Tse-tung, "Servir al Pueblo", en T. Mao, *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, op. cit., t. III, p. 177.

> precisamente los fundamentos del marxismo. Se pronuncian contra el materialismo y la dialéctica o los tergiversan; se oponen a la dictadura democrática popular y a la dirección del Partido Comunista, o tratan de debilitarlas; se manifiestan contra las transformaciones socialistas y la edificación socialista o tratan de debilitarlas[152].

Con el propósito de orientar la política de las "cien flores" sin abandonar la lucha contra el revisionismo, Mao sugiere la división complementaria entre "flores flagrantes" y "hierbas venenosas". A la primera categoría corresponden todas las propuestas que contribuyan al desarrollo estratégico de la lucha de clase proletaria. A la segunda, las que atenten contra los fundamentos marxistas del proceso. Como vemos, esta división es similar a la división entre ideas correctas e ideas incorrectas que Mao apunta en *Sobre la contradicción*. Pero en ésta, el autor se concentra en criticar la disposición dogmática del Partido: "estamos contra toda clase de hierbas venenosas, pero debemos distinguir con cuidado lo que es en verdad hierba venenosa y qué es una auténtica flor fragrante"[153].

En materia educativa, la disposición dogmática del Partido, que Mao considera solidaria del revisionismo –identidad de contrarios–, homogeniza los programas formativos, desconociendo las diferencias entre obreros y explotadores:

> En el curso de la edificación de una sociedad socialista, todos necesitamos ser transformados, tanto los explotadores como los trabajadores. ¿Quién dice que la clase obrera no necesita reeducación? Claro está que la transformación de los explotadores y de los trabajadores son, por su naturaleza, dos tipos diferentes de reeducación, que no deben confundirse[154].

---

[152] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 130-131.
[153] Ibíd., p. 130.
[154] Ibíd., p. 117.

Este problema fue retomado por Althusser, quien sugiere las categorías de "instinto de clase" y "posición de clase" para estudiarlo. El primero corresponde a la ideología espontánea de cada sujeto acorde al lugar que ocupa en la división del trabajo. Por tanto, es inconsciente. La segunda remite a la posición política que tomará respecto al rol que desempeña en la producción material. Como tal, es consciente[155]. En este esquema, los obreros solo necesitan educación revolucionaria para tomar una posición proletaria:

> La posición de clase proletaria es algo más que el simple «instinto de clase» proletario. Es la conciencia y la práctica conformes a la realidad objetiva de la lucha de clases proletarias. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para adoptar posiciones de clase proletarias basta educar el instinto de clase de los proletarios; por el contrario, el instinto de clase de los pequeñoburgueses y de los intelectuales debe ser revolucionado[156].

En el caso de los intelectuales, producto de sus vínculos con el orden burgués, deben revolucionar su instinto de clase para posicionarse en favor del proletariado, dado que su actividad cotidiana se funda en una división del trabajo que, aunque pueda incomodarlos, les otorga un lugar privilegiado en la producción material. Cuestión de la que Mao era consciente:

> Aunque las amplias masas de intelectuales han hecho progresos, no deben por ello sentirse satisfechos de sí mismos.

---

[155] Este problema lo tratamos con mayor detenimiento en Ignacio Libretti, *Marx, Lenin y Althusser. Posición política y práctica teórica*, op. cit., pp. 59-69.

[156] Louis Althusser & Maria Antonietta Macciocchi, "La filosofía: arma de la revolución", op. cit., p. 6.

> Deben seguir transformándose, desprendiéndose poco a poco de su concepción burguesa del mundo y adquiriendo una concepción del mundo proletaria, comunista, con el fin de poder adaptarse plenamente a las necesidades de la nueva sociedad y formar un todo único con los obreros y los campesinos. Este cambio en la concepción del mundo es un cambio radical; y hasta la fecha no se puede decir que la mayoría de los intelectuales lo hayan realizado[157].

En ese sentido, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* anunció algunas de las medidas que luego tomó el Partido durante la Gran Revolución Cultural Proletaria de China. Entre ellas, la proletarización de los cuadros:

> Durante la campaña por el aumento de la producción y por el régimen de economías, exigimos que se simplificaran las organizaciones, que los funcionarios fueran enviados a los niveles inferiores, y que un considerable número de éstos se reincorporasen a la producción[158].

Todo esto, con la premisa de consolidar la unidad entre pueblo y Partido: "en esto es necesario ante todo partir del afán de unidad. Si no existe esta aspiración subjetiva de unidad, la lucha conduce inmediata e inevitablemente a una desorganización difícil de dominar"[159]. Lo anterior, en el entendido de que, así como no hay pueblo sin Partido, tampoco hay Partido sin pueblo. Por tanto, la unidad política de ambas organizaciones es condición de sus respectivas existencias.

En síntesis, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* complementa las tesis

---

[157] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., pp. 119-120.
[158] Ibíd., p. 141.
[159] Ibíd., p. 97.

formuladas por Mao en *Sobre la contradicción*, probando su eficacia en un contexto marcado por tensiones internacionales y desafío nacionales inéditos. Por ese motivo, confirma la pertinencia de las tipologías de la contradicción expuestas en la tesis anterior.

b) ¿De dónde provienen las ideas correctas?

La cuarta tesis filosófica de Mao responde al siguiente presupuesto: *las ideas correctas solamente provienen de los principios correctos*. Según el autor, dichos principios derivan de los tres tipos de prácticas que fundan cualquier conocimiento: 1)producción; 2)lucha de clases; 3)experimentación científica. Son correctas las ideas que, en su planteamiento, respondan al desarrollo histórico alcanzado por estas tres prácticas sociales. Según Macherey, ellas son las herramientas con las que cuenta el materialismo para combatir al idealismo, corolario filosófico de la lucha política entre proletariado y burguesía[160]. La tesis completa se resume así:

> ¿De dónde provienen las ideas correctas? ¿Caen del cielo? No. ¿Son innatas de los cerebros? No. Sólo pueden provenir de la práctica social, de las tres clases de práctica: la lucha por la producción, la lucha de clases y los experimentos científicos en la sociedad. La existencia social de la gente determina sus pensamientos[161].

Como podemos notar, esta cuarta tesis filosófica dialoga de forma directa con la primera. No obstante, es mucho más precisa al momento de sugerir conclusiones. *¿De dónde provienen*

[160] Pierre Macherey, "La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias", op. cit., p. 60.
[161] Mao Tse-tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 149.

las ideas correctas? define la práctica social como la unión entre producción material, lucha de clases y experimentación científica. Por tanto, complementa las tesis sobre la primacía de la práctica, expuestas por el autor en *Acerca de la práctica*. De esta forma, Mao demarca su alcance específico: economía, política y ciencias. Así, contribuye a diferenciar al materialismo marxista de los materialismos precedentes, constituyendo un progreso teórico del materialismo dialéctico.

Sin embargo, respecto al marxismo, esta definición de la práctica social trae consigo el siguiente problema: reduce la lucha de clases a la instancia política, desconociendo su existencia en las instancias económica e ideológica de cada formación social[162]. Haber distinguido la lucha de clases de la lucha por la producción significa oponerse a la tesis que la ubica en el corazón de toda infraestructura económica, limitando su alcance al de la superestructura política. En consecuencia, implica separar las clases de la lucha de clases, alejándose de los principios de la teoría marxista. Para esta última,

> La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían antes (de hecho y de derecho) de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción) que divide a las clases en clases[163].

Aunque no fuera su intención, al menos aquí, Mao coqueteó con el reformismo: "para los reformistas (incluso si se declaran marxistas) no es la lucha de clases lo que está en el

---

[162] Respecto a esta última, estamos ante un revés teórico de Mao. Como vimos en el apartado anterior, uno de los mayores méritos del autor fue haber comprendido que la ideología es una instancia social dotada de autonomía relativa. Por tanto, ignorarlo ahora es un retroceso.

[163] Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 34.

primer rango, sino las clases"[164]. En esta lógica, la lucha de clase proletaria se restringe al ámbito de la distribución, sin tocar el de la producción. Por tanto, descarta la posibilidad de una revolución. Para superar esta restricción, es pertinente volver a la teoría marxista, donde las clases sociales son identificadas con la lucha de clases:

> […] para los revolucionarios no es posible separar las clases de la lucha de clases. La lucha de clases y la existencia de las clases son una sola y misma cosa. Para que en una «sociedad» haya clases es necesario que la sociedad esté dividida en clases; tal división no se hace a posteriori, pues lo que constituye la división en clases es la explotación de una clase por la otra, o sea, la lucha de clases. Porque la explotación es ya lucha de clases. Para comprender entonces la división en clases, la existencia y la naturaleza de las clases, es necesario partir de la lucha de clases. Por lo tanto es preciso colocar las luchas de clases en el primer rango[165].

Como dice Althusser, el concepto clave para efectuar esta operación es el de "explotación". Aquel sitúa el problema de las clases sociales en la infraestructura económica, demostrando que la lucha por la producción y la lucha de clases son homólogas: "en la infraestructura es dónde está enraizada la lucha de clases, que enfrenta a los poseedores de los medios de producción con los trabajadores inmediatos explotados"[166].

A pesar de lo anterior, cabe destacar la definición de la "prueba de la práctica" que sugiere Mao en esta cuarta tesis filosófica. En las primeras tres, el autor insistía en señalar a la práctica como criterio de medición conceptual. Sin embargo,

---

[164] Ibíd., p. 33.
[165] Ibíd., p. 34.
[166] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 26.

pasaba por alto las consecuencias de su afirmación. *¿De dónde provienen las ideas correctas?* lo resuelve indicando que son las prácticas económicas, políticas y científicas *a la vez* quienes prueban la justeza de nuestros conocimientos[167]. De modo que, en estos términos, es correcto aquello que esté de acuerdo con las tres prácticas en paralelo, e incorrecto lo que sea refutado por una. Este punto es sumamente relevante, pues advierte el peligro que suscita la reducción de la verdad al efecto político inmediato.

En *Sobre la contradicción*, Mao identifica las ideas correctas con la lucha de clase proletaria; particularmente, partidaria. Lo anterior, urge decirlo, en una perspectiva estratégica. Siguiendo la directriz de la "política en el puesto de mando", Mao establece lo que, según Rossanda, podemos llamar "objetividad revolucionaria":

> La política en el puesto de mando apunta a dislocar –sin otro presupuesto que el desarrollo histórico precedente– el conjunto de las relaciones entre los hombres. Es lo que podría llamarse, quizá impropiamente, la introducción de momentos de comunismo antes de la fase comunista. Más correctamente, esto expresa el rechazo de la sujeción a toda objetividad que no sea la del crecimiento revolucionario[168].

---

[167] Nuestra crítica hacia la distinción entre "lucha por la producción" y "lucha de clases" no invalida la definición de la práctica social que propone Mao. Solo advierte los límites y consecuencias que tienen sus imprecisiones conceptuales. No obstante, consideramos acertado identificar la práctica social a partir de la unión entre economía, política y ciencias. Pero creemos que la división entre producción y lucha de clases la empobrece, pues ignora el rol que corresponde a la ideología. Cuestión sensible si consideramos que "la ciencia es ciencia de la ideología"(Alain Badiou, "El (re)comienzo del materialismo dialéctico", op. cit., p. 20).

[168] Rossana Rossanda, "El marxismo de Mao", op. cit., p. 41.

Como podemos notar, esta "objetividad revolucionaria" es corolario de la mayéutica de la destrucción apuntada por la misma autora. Sin embargo, aunque coherente con la tesis de Engels que identifica al conocimiento con la transformación del objeto conocido, ignora la distancia autocrítica que exige cualquier proceso conceptual. Por tanto, aun cuando "la única finalidad del proletariado en su conocimiento del mundo es transformarlo"[169], requiere de herramientas teóricas idóneas para verificar sus hipótesis, o de lo contrario llevará a cabo una política inapropiada al contexto. En ese sentido, *¿De dónde proviene las ideas correctas?* supone un antídoto contra el empirismo todavía latente en *Sobre la contradicción*.

Para justificar la definición del conocimiento como la unión entre las prácticas económicas, políticas y científicas, Mao utilizó la teoría leninista del reflejo, indicando la existencia de dos saltos cualitativos durante el proceso conceptual. El primero corresponde a la racionalización de las sensaciones obtenidas espontáneamente. El segundo, a la medición de su adecuación respecto al objeto reflejado:

> Al comienzo, el conocimiento es puramente sensitivo. Al acumularse cuantitativamente este conocimiento sensitivo se producirá un salto y se convertirá en conocimiento racional, en ideas. Es la primera etapa del proceso de conocimiento en su conjunto, la etapa que conduce de la materia objetiva a la consciencia subjetiva, de la existencia a las ideas. En esta etapa, todavía no se ha comprobado si la consciencia y las ideas (incluyendo teorías, orientaciones, planes y resoluciones) reflejan correctamente las leyes de la realidad objetiva, todavía no se puede determina si son justas. Luego, se presenta la segunda etapa del proceso del conocimiento, la etapa que conduce de la consciencia a la materia, de las ideas a la existencia, esto es, aplicar a la práctica social el conocimiento obtenido en

[169] Mao Tse-Tung, *Cuatro tesis filosóficas*, op. cit., p. 150.

> la primera etapa, para ver si esas teorías, orientaciones, planes y resoluciones pueden alcanzar las consecuencias esperadas. Hablando en general, los que resultan bien son adecuados, y los que resultan mal son erróneos, especialmente en la lucha de la humanidad contra la naturaleza[170].

Para Mao, el conocimiento sigue ligado a la transformación de lo conocido, tal y como afirmasen sus predecesores marxistas. Por tanto, el autor mantiene distancia respecto a cualquier tipo de "subjetividad trascendental" posible. En este esquema, el conocimiento es obtenido cuando el agente del proceso conceptual comprueba la adecuación de su hipótesis mediante la intervención exitosa del objeto conocido. De ahí que, como en las demás tesis filosóficas del autor, en ésta el conocimiento sea esencialmente práctico; abocado a la actividad práctica del Partido.

Haciendo suyo el gesto marxista de cambiar el punto de partida para transformar la teoría[171], Mao sitúa los principios del materialismo dialéctico al comienzo del proceso conceptual. De ese modo, confirma su primacía sobre el materialismo histórico. *¿De dónde provienen las ideas correctas?* responde al momento *ante-teórico* interior a la teoría: cuando define su problemática. Esto relaciona su cuarta tesis filosófica con la polémica entre el PCUS y el PCC sobre la construcción del socialismo: vía pacífica o dictadura del proletariado. Al igual que Stalin, Mao traduce esta última en la teoría a través del materialismo dialéctico. Por tanto, en este punto, percibimos un rastro de continuidad entre ambos autores.

---

[170] Ibíd., pp. 149-150.

[171] Carlos Marx, "Glosas marginales al «Tratado de Economía Política» de Adolph Wagner", en J. Aricó (comp.), *Estudios sobre El capital I*, Buenos Aires: Ediciones Signos, 1970, p. 179.

Aunque signadas por la urgencia política antes descrita, las propuestas de Mao subrayan el rol que cumple la experimentación científica en la producción teórica, a contrapelo de las interpretaciones empiristas sobre la actividad práctica del Partido. Tanto así, que el autor no teme definir el trabajo de la filosofía en función de las ciencias. El primado del materialismo dialéctico sobre el materialismo histórico supone la determinación del primero por el segundo, al que domina con el propósito de fortalecerlo. Esta filosofía es opuesta a teorías como la de Butler, quien liga el porvenir de las "humanidades" al de la ética:

> Si las humanidades tienen algún futuro como crítica cultural y si la crítica cultural tiene hoy alguna tarea, es sin duda la de devolvernos a lo humano allí donde no esperamos hallarlo, en su fragilidad y en el límite de su capacidad de tener algún sentido. Tenemos que interrogar la emergencia y la desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir[172].

Convirtiéndolas en materia prima para la ética, Butler identifica las "humanidades" con la "política del duelo", designándoles una función que, por su naturaleza, rechaza cualquier cientificidad: pensar la responsabilidad comunitaria. Según la autora, "el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar"[173]. Vista así, esta política exige compromisos con la hostilidad subjetiva que impiden la proyección de cualquier objetividad conceptual, confirmando su carácter anti-intelectual:

---

[172] Judith Butler, *Vida precaria*, op. cit., p. 187.
[173] Ibíd., pp. 48-49.

> […] en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición–. La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición[174].

De ese modo, en Butler, las ciencias quedan marginadas de la teoría, perdiendo sus vínculos con la filosofía. Las consecuencias de lo anterior son graves. Teniendo en cuenta que las ciencias son parte de las condiciones de la filosofía[175], esta marginación promueve la clausura de la filosofía, y con ella, de la política. Sin filosofía, la política pierde su racionalidad, quedando en manos de la ideología. Por tanto, la propuesta de Butler no solo margina a las ciencias de la teoría –suponiendo que algo así pueda ocurrir–, sino también a la filosofía y a la política. Las dos son suplidas por "la ética del duelo". Lo que Butler llama "humanidades" es una variación culta de la ideología dominante. En los términos de Mao –considerando las consecuencias anticientíficas, antifilosófica y antipolíticas en cuestión–, podemos decir que la propuesta de Butler es una "hierba venenosa".

En resumen, *¿De dónde provienen las ideas correctas?* constituye una guía filosófica para el desarrollo teórico marxista. A su vez, precisa la categoría de "práctica social" con que Mao define las ideas correctas –aun cuando no sea del todo convincente–, disipando la amenaza empirista que asediaba al Partido. Todo esto, en medio de una coyuntura que, a pesar de estar marcada por la urgencia política, no motivó su renuncia a la filosofía ni le incitó a formular teorías antiintelectuales.

---

[174] Ibíd., p. 46.

[175] Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, op. cit., 15.

3) Problemática interna de las *Cuatro tesis filosóficas*

Cerramos nuestra exposición sobre las *Cuatro tesis filosóficas* de Mao apuntando la relación problemática que las une. Es decir, aquello que, desde la teoría, proyectó su recopilación, y con ella, su rotulación. Dado que ya estudiamos las tesis por separado, en este apartado seremos breves. Solo buscamos extraer algunas conclusiones textuales específicas.

A nuestro juicio, la recopilación de estas cuatro tesis filosóficas en un solo libro fue producto de sus dos categorías fundamentales: 1) práctica; 2) contradicción. La primera, definida como "práctica social": unión entre las prácticas económicas, políticas y científicas. La segunda, en tanto contradicción compleja: universal/particular y principal/secundario. Ambas, establecidas en los ensayos de 1937–*Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción*– y atravesadas por la definición marxista de la lucha de clases.

Lo anterior podría hacernos creer que las dos tesis restantes –*Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* y *¿De dónde provienen las ideas correctas?* – carecen de relevancia teórica. Sin embargo, como vimos en sus respectivos apartados, ellas complementaron a las primeras, probando su adecuación. Para mostrarlo, proponemos conectar las tesis primera y segunda con las cuarta y tercera, respectivamente.

a) Acerca de la práctica y ¿De dónde provienen las ideas correctas?

Las tesis filosóficas primera y cuarta de Mao dialogan de forma directa entre sí. Mientras que *Acerca de la práctica* establece al "criterio de la práctica" como el único adecuado para guiarla producción conceptual, *¿De dónde provienen las ideas correctas?* indica que aquel corresponde a la unión entre las prácticas económicas, políticas y científicas. Por tanto, define la primacía

de la práctica sobre la teoría considerando el rol determinante que cumple esta última. Todo esto, gracias a la definición de la práctica como práctica *social*. El matiz es significativo en la medida que, al hablar de prácticas sociales –en lugar de "práctica en general"–, son incluidas las prácticas teóricas. De ahí que esta cuarta tesis resulte fundamental para prevenir la influencia del antiintelectualismo en el marxismo.

Como toda precisión, la que sugiere *¿De dónde provienen las ideas correctas?* respecto a *Acerca de la práctica* supone válidos los fundamentos de su precedente. Por esa razón, la rectificación de la primera por la cuarta exige la consideración paralela de ambas. *¿De dónde provienen las ideas correctas?* es incomprensible sin *Acerca de la práctica*, debido a la categoría que las une: la práctica. De ahí que esta relación sea complementaria, y por ello, coherente su incorporación en un mismo texto.

b) Sobre la contradicción y Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo

Al igual que las primera y cuarta tesis filosóficas de Mao, la segunda y tercera también dialogan de forma directa entre sí. Pero en este caso, la relación es *teóricamente complementaria* y *políticamente fundacional*. Esto significa que las propuestas filosóficas de la segunda tesis fueron confirmadas mediante su implementación política en la tercera. *Sobre la contradicción* constituye el marco teórico de Mao. *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, su desarrollo coyuntural.

Mientras que la relación entre las primera y cuarta tesis filosóficas de Mao suponen la precisión de las categorías dadas, entre las segunda y tercera solo hubo corroboración política. En ese sentido, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* nutrió las categorías de *Sobre la contradicción*, sin tener que rectificarlas. Por tanto, al igual que en el par

precedente, en éste también existe complementariedad. Pero esta vez, desde la relación entre teoría y política.

c) Resumen

Como vimos, las primera y segunda tesis filosóficas de Mao instalan sus categorías. No obstante, requieren de la cuarta y tercera para medirlas. En la primera, debido a las falencias conceptuales en la definición de la práctica. En la segunda, producto de la necesidad de probar las premisas. Lo anterior nos permite concluir que la reunión de estas cuatro tesis en el mismo libro es coherente. En términos problemáticos, las *Cuatro tesis filosóficas* sintetizan la práctica filosófica de Mao.

Acerca de la práctica otorga la materia prima del pensamiento filosófico de Mao, rectificado en *¿De dónde provienen las ideas correctas?* Por su parte, *Sobre la contradicción* sugiere un conjunto de tipologías de la contradicción que, complementadas por las de *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*, constituyen el mayor aporte filosófico del autor al materialismo dialéctico. En sentido inverso, *¿De dónde provienen las ideas correctas?* y *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo* corroboran la pertinencia de las categorías formuladas en *Acerca de la práctica* y *Sobre la contradicción*, dando cuenta de la unidad problemática del pensamiento filosófico de Mao.

Creemos que la *Charla sobre cuestiones de filosofía* de Mao recoge la herencia de sus *Cuatro tesis filosóficas*, considerando las directrices fundamentales del materialismo dialéctico formuladas por Marx, Engels, Lenin y Stalin.

Conclusión. La práctica filosófica de Mao

> "Engels, Lenin por cierto, pero ¡Stalin también! Y, claro, Gramsci y Mao lo han dicho: la lucha de clase proletaria tiene necesidad de la filosofía".
>
> Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*

Considerando los argumentos hasta aquí expuestos, concluimos diciendo que Mao efectivamente desarrolló una práctica filosófica nueva, diferente a la "libresca" y coherente con las directrices marxistas, siendo sus *Cuatro tesis filosóficas*, el documento que lo acredita. Documento, decimos, porque reúne ensayos elaborados en distintos periodos de trabajo, llenos de interrupciones, pero con lagunas que no impiden rastrear las huellas de su continuidad. De modo que, desde su rotulación, las *Cuatro tesis filosóficas* dan cuenta de los esfuerzos del autor por definir al materialismo dialéctico recurriendo a la actividad práctica del Partido. Lo anterior, en respuesta al siguiente diagnóstico de la situación: "la filosofía marxista existe y, sin embargo, nunca ha sido producida como tal «filosofía»"[1].

[1] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 8.

No obstante, conviene introducir la siguiente aclaración: cuando decimos "la práctica filosófica de Mao", somos literales. En la obra de Mao encontramos una práctica filosófica, pero no una filosofía en términos "tradicionales". Esta última exige un sistema de categorías trascendentales que, a nuestro entender, resultan inhallables en la obra del autor, producto del carácter político de sus intervenciones. Como vimos, dicho carácter no se tradujo en antiintelectualismo, pero sí en un grave apremio temporal. Mao siempre trabajo asediado por la urgencia. De ahí que su legado sea un mensaje cifrado que, para ser comprendido hoy, exija movimientos parergonales de lectura. Esperamos haber contribuido a lograrlo.

Por supuesto, esta práctica filosófica nueva tuvo valiosos precedentes en la tradición marxista, a los que debe su existencia. Mao siguió la problemática de Marx, Engels, Lenin y Stalin, con quienes dialogó en términos fraternales y críticos, pero sin abandonar el terreno del marxismo. De todos, quien más lo influyó fue Lenin, autor que, como dijera Althusser, marcó el camino para la transformación de la filosofía:

> La verdadera cuestión no es saber si Marx, Engels o Lenin son o no verdaderos filósofos, si sus enunciados filosóficos son formalmente irreprochables, si ellos dicen o no estupideces sobre la «cosa en sí» de Kant, si su materialismo es precrítico o no, etc. Porque todas estas cuestiones son y siguen siendo planteadas en el interior de una cierta práctica de la filosofía. La verdadera cuestión versa justamente sobre esta práctica tradicional, que Lenin pone en tela de juicio al proponer una práctica totalmente distinta de la filosofía. Esta otra práctica encierra en ella como la promesa o el bosquejo de un conocimiento objetivo del modo de ser de la filosofía[2].

[2] Louis Althusser, "Lenin y la filosofía", op. cit., p. 120.

En la obra de Mao, esta práctica nueva de la filosofía anunciada por Lenin encontró respuesta, inspirando la producción de dos categorías fundamentales para el materialismo dialéctico: la práctica social y las tipologías de la contradicción. Las dos, correlativas al concepto marxista de lucha de clases. El resultado fue una definición nueva de la disciplina, que Althusser resumió en la siguiente premisa: "la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría"[3]. Como tal, es pura exterioridad:

> La irrupción de la práctica es la denuncia de la filosofía producida como tal filosofía. Es decir, contra la pretensión de la filosofía de abarcar el conjunto de las prácticas sociales (y las ideas), de ver el «todo», como decía Platón, para establecer su dominio sobre estas mismas prácticas; contra la pretensión de la filosofía de no tener «un espacio exterior», el marxismo afirma que ciertamente la filosofía tiene «un exterior» o por decirlo con mejores palabras: que la filosofía no existe más que por ese «exterior» y para él. Este exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales[4].

Sin embargo, como el adentro es el afuera[5] –tesis de Jacques Derrida que la serie universal/particular de Mao aprueba–, tal exterioridad es, a la vez, su interioridad, cuestionando los límites de esta demarcación. Algo similar ocurre con la demarcación entre teoría y práctica, que, como vimos, queda suspendida durante el proceso de producción conceptual, donde la práctica "se adelanta" a la teoría proviniendo desde ella; lo que denominamos "entre-teoría". Por esa razón, podemos decir que

---

[3] Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*, op. cit., p. 15.

[4] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 16.

[5] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 46.

estas dos divisiones son criticadas en la práctica filosófica de Mao.

Dicho esto, conviene realizar una nueva precisión. Aunque la división entre adentro/afuera sea más bien representacional, al servicio de la intelección de los fenómenos, no significa que la exterioridad y la interioridad puedan identificarse, al punto de homologarse. El adentro es tal mientras traduzca un afuera que, aunque determinado por él, sobreviva, disponiendo sus articulaciones. Por tanto, la exterioridad gestiona la apertura de la interioridad, para luego ser concretada en ella. Aquí, el centro de gravedad sigue siendo la producción material, quien, a través de la infraestructura económica, demarca los límites históricos para los fenómenos de cada época. Por esa razón, tomamos distancia del concepto de "plasticidad" que propone Catherine Malabou:

> La plasticidad designa entonces el movimiento de constitución de una salida ahí mismo donde ninguna salida es posible. Para decirlo de otro modo: la plasticidad hace posible la aparición o la formación de la alteridad ahí donde el otro falta absolutamente. La plasticidad es la forma de la alteridad ahí donde falta toda trascendencia[6].

Aunque Malabou capta la relación orgánica entre adentro y afuera, al plantearla desde la perspectiva de la interioridad –"el otro en falta"–, omite los índices de efectividad de cada nivel, ignorando las relaciones de determinación y dominación que marcan el proceso. Su empeño por abandonar cualquier tipo de causalidad se traduce en la formulación de un materialismo sin base material, cuestión que, llevada al marxismo, equivale a separar las clases sociales de la lucha de clases, restituyendo la hostilidad subjetiva. En su caso, leyendo a Hegel:

---

[6] Catherine Malabou, "La plasticidad o la forma de un nuevo materialismo", en C. Malabou, *La plasticidad en espera*, Santiago de Chile: Palinodia, 2010, p. 8.

> Precisamente la subjetividad nunca es pasiva; esa es la afirmación dominante de la filosofía de Hegel. Ella no es, dice, «una instancia fija y sólida», sino una instancia plástica. En cierto sentido, ella efectivamente recibe sus predicados, recibe su forma, como una cera, como una bola de greda: ella es esto, esto y también después aquello… Pero ella participa fundamental y paradójicamente de esta recepción y, en este sentido, conjura la pasividad. Ella es espontánea en su receptividad misma. Hegel va a mostrar que la subjetividad da forma a aquello mismo que recibe. La subjetividad, y por consiguiente toda identidad, toda individualidad es siempre a la vez receptiva y donadora de su propia forma[7].

Malabou afirma que la plasticidad se opone al regreso de la subjetividad[8]. Sin embargo, para la autora, "la plasticidad es la forma tras la cual el Yo se protege y de ese modo resiste a su desnudez, a su fragilidad"[9]. Por tanto, aunque desprovisto de causalidad, el sujeto permanece en tanto que "Yo", y con él, su hostilidad. Sobre todo, al confirmar la imposibilidad de huida[10]. Por esa razón, creemos que el corolario político del materialismo que propone Malabou es el reformismo: una filosofía de la circulación que desde su interior impide transformar lo visualizado[11]. Algo similar le ocurre a Butler, quien, al digerir el todo social en la "heteronorma", busca en la subjetividad descentrada el recurso para enfrentarla:

---

[7] Catherine Malabou, "La plasticidad en pena", en C. Malabou, *La plasticidad en espera*, op. cit., p. 91.

[8] Ibíd., p. 98.

[9] Ibid.

[10] " La plasticidad o la forma de un nuevo materialismo", en C. Malabou, *La plasticidad en espera*, op. cit., p. 7.

[11] Entendiendo por visualidad a la "episteme escópica": "estructura abstracta que determina el campo de lo cognoscible en el territorio de lo visible". José Luis Brea, *Cultura_RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica,* Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

> El sujeto no está formado por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la «capacidad de acción» es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismos jerárquicos, entonces sólo puede ser posible una subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva[12].

Según Butler, la heteronorma no tiene "afuera". Por tanto, carece de cualquier determinación material exterior a su dominio. Aquí, la heteronorma es quien define lo que pasa en cada sociedad. Por esa razón, la autora critica la identificación del feminismo con la mujer, quien también es una construcción inherente a ella[13]. Eso explica por qué Butler propone contrarrestar la heteronorma mediante subjetivaciones que subviertan los códigos binarios desde su interior, negando la posibilidad de huida. En esta lógica, la represión se impone sobre la opresión, desconociendo el rol que cumple la explotación en la organización de las formaciones sociales de clase. Aunque Butler no sea deudora del concepto de "patriarcado", su teoría responde a las condiciones de las sociedades patriarcales ya extintas. O sea, previas al triunfo histórico de la contradicción Capital-Trabajo. Por eso creemos que, siguiendo sus pasos, volvemos al mito juvenil del "policía en la cabeza"[14].

---

[12] Judith Butler, *El género en disputa*, op. cit., p. 282.

[13] Ibíd., p. 8.

[14] "Es un error anarquista pretender que «la producción funciona con

Teniendo en cuenta estas observaciones, en línea con las de Mao, Althusser y Balibar definieron la filosofía como "práctica entre prácticas"[15]. En este esquema, materialismo dialéctico significa "práctica filosófica marxista", no filosofía marxista. Según Balibar, "no hay ni habrá jamás filosofía marxista"[16], pues la filosofía tradicional, esa que Mao denomina "libresca", supone las divisiones entre teoría/práctica y adentro/afuera. Por tanto, deniega sus vínculos con la lucha de clases. Lo anterior, como vimos en la introducción, gracias al rendimiento teórico de sus "objetos filosóficos":

> […] para hacer aparecer en el interior de todas las prácticas o ideas sociales la Verdad que ella les quiere imponer, y para poder mantener al todo en un bloque único, la filosofía se ve obligada a inventar lo que yo llamaría objetos filosóficos, sin referente real y empírico, y que son, por ejemplo, los objetos de la filosofía como objetos filosóficos: la Verdad, el Uno, el Todo, el cogito, el sujeto trascendental y muchas otras categorías del mismo género que no existen más que en la filosofía[17].

Al denegar sus vínculos con la lucha de clases mediante la proyección de objetos filosóficos trascendentales –similares a las categorías eternas que Marx critica[18]–, la filosofía libresca rechaza el principal concepto del marxismo, y con él, toda su

---

represión», esto es, poner en primer plano del proceso de producción-explotación uno de sus elementos, por añadidura subordinado: la represión". Louis Althusser. "La reproducción de las relaciones de producción", en L. Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid: Ediciones Akal, 2015, p. 76.

[15] Louis Althusser & Étienne Balibar, *Para leer El capital*, op. cit., p. 65.

[16] Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, op. cit., p. 5.

[17] Louis Althusser, "La transformación de la filosofía", op. cit., p. 23.

[18] Carlos Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit., p. 68.

teoría. De ahí la imposibilidad de una "filosofía marxista": los tratados filosóficos no soportan la dinámica de su problemática. En respuesta, el materialismo dialéctico promueve una práctica filosófica nueva que reconoce el peso de sus articulaciones sociales, cuestionando las divisiones entre teoría/práctica y adentro/afuera. Eso explica, a su vez, las dificultades que encuentra la teoría del conocimiento para ingresar al marxismo. Por el hecho de concentrarse en sus articulaciones, el materialismo dialéctico no ofrece ni resiste garantías conceptuales. Su labor categorial es pura intervención. Por esa razón, en el apartado dedicado a *Sobre el materialismo dialéctico y sobre el materialismo histórico*, sugerimos que el materialismo dialéctico es la dictadura del proletariado en la teoría. La mayéutica de la destrucción en Mao lo confirma.

Teniendo en cuenta las advertencias de Mao sobre la relación entre adentro y afuera, en línea con Derrida, podemos tratar el problema filosófico de la "marginalidad" en términos críticos. Si todas las prácticas sociales dialogan entre sí a partir de su determinación en última instancia por la economía, entonces la marginación es un producto más del proceso, y como tal, le pertenece. Inclusión y exclusión son efectos de la misma división del trabajo, por tanto, se identifican. Marx lo comprendió a través del concepto de "ejército industrial de reserva":

> La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Por eso, su base técnica es revolucionaria, mientras que la de todos los modos de producción anteriores era conservadora. Mediante la maquinaria, los procesos químicos y otros métodos revoluciona constantemente, junto con la base técnica de la producción, las funciones de los obreros y las combinaciones sociales del proceso de trabajo. De este modo, revoluciona también, no menos incesantemente, la división del trabajo en el interior de la sociedad, lanzando incesantemente masa de capital de obreros de una rama de la producción a la otra. La índole de la

> gran industria condiciona, por tanto, el cambio del trabajo, la fluidez de las funciones, la movilidad multilateral del obrero. Por otro lado reproduce, en su forma capitalista, la vieja división del trabajo con sus particularidades osificadas. Ya vimos cómo esa contradicción absoluta eliminaba toda tranquilidad, firmeza, seguridad en la vida del obrero, amenazándola constantemente con despojarle de los medios de subsistencia al arrebatarle los de trabajo y convertirlo en un ser superfluo al inutilizar su función parcial; cómo esta contradicción se desfoga en el holocausto ininterrumpido de la clase obrera, en el derroche más desenfrenado de las fuerzas de trabajo y en los estragos de la anarquía social. Este es el lado negativo. Pero si ahora la variación del trabajo sólo se impone como una ley natural arrolladora y con la ciega eficacia destructora propia de una ley natural que choca en todas partes con obstáculos, la gran industria, con sus mismas catástrofes, erige en cuestión de vida o muerte la variación de los trabajos, y, por tanto, obliga a reconocer como ley general de la producción social y a adaptar a las circunstancias su normal realización, la mayor multiplicidad posible de obreros. Convierte en una cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital, por la disponibilidad absoluta del hombre para las necesidades variables del trabajo; sustituir al individuo parcial, al mero portador de una función social, por el individuo totalmente desarrollado, para el que las distintas funciones sociales constituyen modos alternativos de actividad[19].

Con este concepto, Marx demuestra que las relaciones sociales capitalistas exigen la mantención de altos porcentajes de obreros desempleados para optimizar la extorsión de plusvalía. Lo anterior, a través del empeoramiento de las condiciones laborales de los trabajadores. En esta lógica, los obreros empleados compiten entre sí para mantener sus respectivos puestos de

[19] Carlos Marx, *El capital.* op cit., l. 1, t. II, pp. 228-230.

trabajo, amenazados por quienes están desempleados. La sola existencia de estos últimos implica la disminución del valor de la fuerza de trabajo, y con ella, el menoscabo de sus intereses de clase[20]. De ese modo, los obreros marginados influyen en la producción, favoreciendo el aumento de la explotación a partir de su exclusión laboral. En consecuencia, están situados al centro de la infraestructura económica. El hecho de que no tengan un puesto de trabajo no significa que no participen del proceso.

Llevado a la filosofía, esto significa que lo marginado pertenece al texto, aunque obre a distancia. Derrida lo resume en la siguiente premisa: "no hay fuera-del-texto"[21]. Por tanto, lo excluido en filosofía es síntoma del modo en que están desarrollándose las ciencias y la política en cada periodo histórico. Como la lucha de clases es quien, en última instancia, la determina, su práctica dialoga con las demás prácticas sociales al momento de constituirse, tomando partido en función de ellas[22]. De modo que lo incluido, su problemática, es solidario de lo excluido, que busca dominar mediante su marginación controlada:

> Toda filosofía, al hallarse en un estado de guerra contra la otra tendencia filosófica, sea materialista, sea idealista, debe necesariamente acabar con su adversario, prevenir su avance, es decir, ocupar preventivamente las posiciones del adversario apelando incluso a travestirse con sus propios argumentos[23].

---

[20] Esto es un buen ejemplo de la tesis marxista sobre la identidad entre clases sociales y lucha de clases.

[21] Jacques Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 202.

[22] En sentido inverso, siguiendo a Derrida, Gustavo Bustos afirma que "aquello que resiste la apropiación y el dominio filosófico es también aquello que hace posible su sistema". Gustavo Bustos Gajardo, "Derrida y la rebelión de los bastardos. Resonancia del poder obrero en la monumentalización hegeliana de la Idea", op. cit., p. 159.

[23] Louis Althusser, *Ser marxista en filosofía*, op. cit., pp. 94-95.

En síntesis, la "marginación" es, de por sí, un concepto ideológico: indica la existencia de un fenómeno real a partir de su deformación imaginaria. En filosofía, esto implica suplir la lucha de clases por la ética, denegando los vínculos correspondientes. De ocurrir, la disciplina queda sometida al problema del reconocimiento, concepto fundamental de toda ideología[24], perdiendo sus vínculos con las ciencias. Creemos que la obra de Judith Butler es un claro ejemplo de lo anterior[25].

Cerramos este trabajo con la frase de Mao que lo resume todo: "nunca olvidemos la lucha de clases".

[24] Al respecto, ver Louis Althusser, "Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)", en L. Althusser, *Sobre la reproducción*, op. cit., p. 309.

[25] Al respecto, ver Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 41-42.

Bibliografía

• Alain Badiou. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1990.

• Angela Davis. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005.

• Anton Pannekoek. *Una nueva forma de Marxismo*. Madrid: Zero, 1978.

• Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1984.

• Beatriz Preciado. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A., 2011.

• Carl Schmitt. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un Prólogo y tres Corolarios.* Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1998.

___ *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

• Carlos Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1970.

___ *El capital. Crítica de la economía política.* Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2000.

___ *Introducción general a la crítica de la economía política [1857]*. México D.F.: Siglo XXI S.A. de C.V., 1989.

___ *Miseria de la filosofía. Respuesta a La filosofía de la miseria de Proudhon.* México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A., 1987.

• Carlos Marx & Federico Engels. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. Montevideo-Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos-Ediciones Grijalbo, S.A., 1974.

___ *Obras Escogidas en dos tomos.* Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955.

• Catherine Malabou. *La plasticidad en espera*. Santiago de Chile: Palinodia, 2010.

• Charles Bettelheim, *Revolución cultural y organización industrial en China*, Buenos Aires y Madrid: Siglo XXI Argentina Editores, S.A. y Siglo XXI de España Editores, S.A., 1976.

• Comité Central del P.C. (b) de la U.R.S.S. *Historia del Partido Comunista (Bolshevique) de la U.R.S.S*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1939.

• Dominique Lecourt. *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A., 1979.

___ *Lysenko. Historia real de una «ciencia proletaria». Barcelona:* Editorial Laia, S.A., 1978.

• Ernesto Feuerhake. "Complicitas. Sobre *Crítica y política* de Nelly Richard". Santiago de Chile: *Actuel Marx/Intervenciones*, nº14, 2013.

• Ernest Mandel. *Tratado de economía marxista*. México D.F.: Ediciones Era S.A., 1969.

• Étienne Balibar. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000.

• Ernesto Laclau & Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2004.

• Federico Engels. *Dialéctica de la Naturaleza*. Buenos Aires: Editorial Problemas, 1941.

___ *El origen de la familia, Propiedad privada y Estado.* Madrid: Editorial Sarpe, 1983.

___ *El Anti-Dühring o «la revolución de la ciencia» de Eugenio Dühring. Introducción al Estudio del Socialismo.* Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A., 1970.

• Fernanda Navarro. *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. de C.V., 1988.

• G. F. Hudson, R. Lowenthal y R. Mac Farquhar (comp.). *El conflicto Chino-Soviético*. Buenos Aires: Editorial Paidós S.A.I.C.F., 1969.

• G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966.

• Gaston Bachelard. *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. de C.V., 2000.

• Georg Lukacs. *Historia y conciencia de clase: Estudio de Dialéctica Marxista*. Buenos Aires: CEICS-Ediciones ryr, 2009.

• Giovanni Blumer. *La revolución cultural china (1965-1967)*. Barcelona: Ediciones Península, 1972.

• Gustavo Bueno. *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1972.

• Gustavo Bustos Gajardo. "Derrida y la rebelión de los bastardos. Resonancia del poder obrero en la monumentalización hegeliana de la Idea". En: Zeto Bórquez (ed.). *Fenomenología, firma, traducción [en Torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2014, pp. 157-206.

• Ignacio Libretti. *Marx, Lenin y Althusser. Posición política y práctica teórica*. Barcelona: Editorial Tege, 2018.

• Iván Trujillo. *Arte y hostilidad. La estética hegeliana y la precipitación de la violencia*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2019.

___ *Jacques Derrida, estética y política. I. El riesgo de defenderse.* Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2009.

• Jacques Derrida. *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., 1998.

___ *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad».* Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1997.

___ *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

___ *La verdad en pintura.* Buenos Aires: Paidós SAICF, 2001.

___ *Márgenes de la filosofía.* Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1998.

• Jacques Rancière. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2010.

___ *La lección de Althusser.* Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2013.

• Jean Baudrillard. *Crítica de la economía política del signo*. México D.F.: Siglo XXI Editores S.A. de C.V., 1974.

• Jean-Paul Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1963.

• José Aricó (comp.). *Estudios sobre El capital I*. Buenos Aires: Ediciones Signos S.R.L.,1970.

• José Luis Brea. *Cultura_RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2007.

• José Stalin. *Cuestiones del leninismo*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1941.

• Judith Butler. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, S.A., 2009.

___ *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Espasa Libros, S.L.V., 2007.

___ *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF, 2006.

• Louis Althusser. *Curso de filosofía para científicos (Introducción: Filosofía y filosofía espontánea de los científicos) (1967)*. Barcelona: Editorial Laia, S.A., 1975.

___ *Elementos de autocrítica.* Barcelona: Editorial Laia, S.A., 1975.

___ *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan.* México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. de C.V. 1996.

___ *Iniciación a la filosofía para los no filósofos.* Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF, 2015.

___ *La revolución teórica de Marx,* México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., 1968.

___ *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin.* Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2008.

___ *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores, S.A., 1974.

___ *Posiciones. Barcelona:* Editorial Anagrama, 1977.

___ *Ser marxista en filosofía.* Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2017.

___ *Sobre la reproducción.* Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2015.

• Louis Althusser & Alain Badiou. *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.

• Louis Althusser & Étienne Balibar. *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.,1970.

• Louis Althusser, Pierre Macherey & Étienne Balibar. *Filosofía y cambio social*. Buenos Aires: Ediciones Metropolitanas, 1984.

• M.M. Rosental y G.M. Straks. *Categorías del materialismo dialéctico*. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1960.

• Mao Tse-tung. *Cuatro tesis filosóficas*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1966.

___ *Sobre la práctica y la contradicción.* Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2010.

___ *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*. Pekín*:* Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.

• Michel Foucault. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores de Argentina, S.A., 2008.

• Nelly Richard. *Crítica y política*. Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2013.

• Nick Srnicek. *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2018.

• Rossana Rossanda & Charles Bettelheim. *El marxismo y la dialéctica en Mao*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.

• Pablo Oyarzún Robles. *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile: Ediciones/ Metales Pesados, 2005.

• Paul Celan. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2002.

• Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis & Slavoj Zizek (eds.). *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad.* Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2010.

• Sigmund Freud. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores, S.A., 1986.

• Tran Duc Thao. *La filosofía de Stalin. I. Interpretación de los principios y las leyes de la dialéctica.* Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia Limitada, 2016.

• V. I. Lenin. *¿Qué hacer?* Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A., 1935.

___ *Contra el revisionismo.* Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1959.

___ *Cuadernos filosóficos.* Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1972.

___ *La cultura y la revolución cultural.* Moscú: Editorial Progreso, 1980.

___ *Materialismo y empiriocriticismo.* Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1966.

• Varios Autores. *¿Qué es un pueblo?* Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2014.

• Varios Autores. *Capital monopolista de estado*. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1970.

• Varios Autores. *Manual de marxismo-leninismo*. Buenos Aires: Editorial Fundamentos, 1964.

• Waldeck Rochet. *El marxismo y los caminos del porvenir.* México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1968.

• Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 2007.

• Zeto Bórquez. "El *kawchu* Ruminott. Seguido de LA CIENCIA FOME". Santiago de Chile: *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, sección "Intervenciones", noviembre 2015, pp. 1-90.

___ "Introducción". En: Z. Bórquez (ed.) *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2014, pp. 11-59.

___ "Preliminar". *Adenda Filosófica*, nº1, diciembre de 2016. Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia Limitada, 2016, pp. 3-58.

Octubre 2019
Colección Κόλαφος

Próximos títulos en las ediciones
Qual Quelle

SCRIBBA
Jacques Derrida

ETNO-ETOLOGÍA INORGÁNICA
Zeto Bórquez

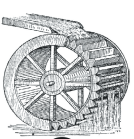
EL RASGUÑO AUTOBIOGRÁFICO
Sarah Kofman

POESÍA CHINA PARA EL USO DE LOS OCCIDENTALES
François Léon

EL DECLIVE DE LA ESCRITURA
François Laruelle

INTRODUCCIONES DEL USO: DERRIDA Y LA EPOKHÉ HEIDEGGERIANA
René Baeza

SIMONDON Y LA ESTÉTICA
Ludovic Duhem



QUAL QUELLE